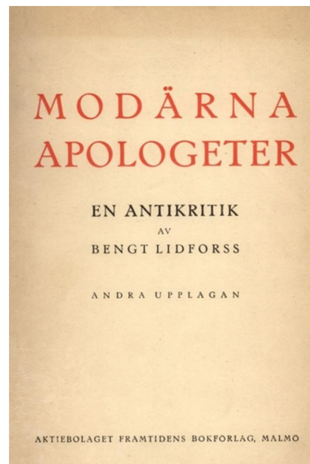


MODÄRNA

APOLOGETER

EN ANTIKRITIK
AV
BENGT LIDFORSS

ANDRA OFÖRÄNDRADE UPPLAGAN.

AKTIEBOLAGET FRAMTIDENS BOKFÖRLAG, MALMÖ
– – – – – – – – – – – – – –

TRYCKERIAKTIEBOLAGET FRAMTIDEN
MALMÖ 1922.

Förord till den elektroniska utgåvan

Originalets andra oförändrade upplaga scannades direkt för Projekt Runeberg i augusti 2012 av Bert H.

Konceptet till föreliggande broschyr har varit publicerat i tidningen ”Arbetet” i form av tidningsartiklar, som här omtryckas i kronologisk ordningsföljd och med de ändringar och tillsatser, som vid en andra genomläsning befunnits lämpliga.

Lund i december 1911.

Ib. £,PROFESSOR NATHAN SÖDERBLOM

I en recension, som under rubriken ”Bengt Lid-forss mot kristendomen” stod att läsa i ”Socialdemokratens” huvudstadsupplaga för den 8 september 1911, har min ärade partivän Erik Hedén betecknat min bok

”Kristendomen förr och nu” som ”en stridsskrift mot den modärna teologin”, och samtidigt uttalat sin förvåning över att hela ”dess ytterst fängslande stoff är hämtat just från den riktning som författaren avser att nedgöra”. Detta yttrande vittnar om en tämligen ytlig lektyr av min bok, som just vill visa, huru flera bland den modärna teologins främsta män — en Bousset, en Tröltsch, en Wernle — av sin egen forskning drivits till att intaga en position, som faktiskt är liktydig med ett uppgivande av kristendomen. För att påvisa kristendomens självupplösningsprocess, som i våra dagar försiggår intra muros, i teologernas eget läger, har jag ingalunda behövt polemisera, det har varit alldeles nog att låta de radikala teologerna tala med sina egna ord. Att det finns polemiska partier i min bok är ju sant, men polemiken riktarsig då ingalunda mot den modärna teologin över huvud taget, utan blott mot sådana modärna teologer, som för att tjäna apologetiska intressen svika sin egen vetenskap — och dessa äro tyvärr nog så talrika, inte minst i Sverge. Annars är det betecknande nog, att denna ”stridsskrift mot den modärna teologin” redan rönt ett tämligen oförbehållsamt erkännande från en svensk — teolog: i ”Handelstidningen” har docenten i religionshistoria d:r Torgny Segerstedt ägnat ”Kristendomen förr och nu” en synnerligen välvillig recension, ur vilken jag tillåter mig anföra följande: ”1 allt väsentligt är det, så långt undertecknad förstår, icke mycket att invända mot författarens framställning. Naturligtvis är jag därför icke på varje punkt av samma

mening som han.-----------

-----Men detta är ju småsaker, delvis kanske

småsaker, som icke influera på det väsentliga i författarens framställning. Så långt undertecknad kan bedöma det, gör denna ett alltigenom vederhäftigt intryck. Författaren har en vidsträckt beläsenhet i den modärna teologiska litteraturen, och jag kan icke inse, vilka berättigade anmärkningar man skulle kunnat göra mot hans sätt att använda den.” Denna optimistiska uppfattning delas ej av ”Socialdemokratens” recensent, som förklarar det vara ”högst osäkert, om den bild den på området oerfarne läsaren får av nyteologien är helt rättvis”. ”Tonen i Kristendomen förr och nu”, heter det vidare, ”innebär en stor frestelse för läsaren att trode flesta nyteologer, trots de vackra vitsord B. L. mer i förbigående ger dem, vara tämligen undermåliga tänkare och i praktiken rädda medelvägsmän.” ”Att han för deras svenska meningsfränder har enbart förakt, förvånar ingen, som vet att han personligen legat i skarp fejd med dem, och får ej tagas som bevis på deras svaghet och ovederhäftighet.”

Med detta ridderliga inlägg, som publicerats i den svenska socialdemokratiens huvudorgan har d:r Hedén utan tvivel vunnit många själfulla läsares — och läsarinnors! — sympatier, och dessutom stämt mig till en stunds djup och allvarlig självrannsakan. Huru denna självprövning kommit att utfalla hade kanske blivit vanskligt nog att säga, om icke posten samma dag brakt mig en artikel av professor Söderblom, som på ett förunderligt sätt återgav mig min samvetsfrid. Och då den Söderblomska artikeln sedan åtföljdes av ytterligare tre från samma hand, och jag från min förläggare i Malmö fick mig tillsänt en hel rad av nyteologiska inlägg, framkallade av ”Kristendomen förr och nu”, så beslöt jag mig för att ta tillfället i akt och underkasta dessa dokument en kritisk granskning, så att allmänheten själv måtte kunna bilda sig en mening om den vederhäftighet, som utmärker våra nyteologer, då de kämpa för den kristna tron. Att denna granskning offentliggöres först *nu* beror i främsta rummet därpå, att jag velat avvakta publicerandet av den kritik, som muntligen avhållits av professorPfannenstill; men då denna tyckes låta vänta på sig, anser jag mig ej längre böra förhala tiden, utan börjar med att skärskåda professor Söderbloms kritik, som publicerats i ”Stockholms-Tidningen” för den 8, 9, 12 och 13 september.

***

En vetenskaplig diskussion med professor Söderblom ställer sig emellertid ganska vansklig redan på grund av den kunskapsteoretiska ståndpunkt som denne celebre apologet intar. *”Logik och mekanik äga tillämpning endast på materien, på den oorganiska naturen”,* förklarar professor Söderblom i sin uppsats om ”Religion och vetenskap”,Religionsproblemet II, sid. 398. och samma sats återupprepar han till yttermera visso i kapitlet ”Om tillvaron som liv” (sid. 408), där det heter: ”Men logiken har ingen plats för livet. Logiken är tillämplig på det oorganiska. När den skall tolka tillvaron, uteslutes livet.” Detta är icke, som kanske mången skulle vara böjd för

att tro, endast några missförstådda fraser, hämtade från den problematiske filosofen Bergson; hos professor Söderblom är det djupt och allvarligt livspatos, då han proklamerar att logikenej har någon betydelse för det mänskliga tänkandet, när detta riktar sig på levande objekt. Det är därför fullt konsekvent, då prof. Söderblom i samma uppsats (sid. 408) förklarar att ”frånvaron av en sträng logik straffar sig dödligt i allt forskningsarbete”; denna sats står, som en var genast ser, i absolut och oförsonlig motsats till det omedelbart förut gjorda påståendet att logiken endast äger till-lämpning på materien, på den oorganiska naturen, och röjer härigenom tydligt och klart, att dess upphovsman verkligen gjort allvar av sitt sannings-krav och för egen del kastat all logik över bord. Det är sällan man ser en så vacker överensstämmelse mellan teori och praktik, mellan lära och liv.

Det torde ej kunna bestridas, att en teolog, som går så långt i kristen radikalism, att han öppet bannlyser logiken från sitt eget forskningsområde, är en stilfull och tilltalande skickelse i vår intellek-tualistiska tid. Men liksom det är svårt att spela schack med en person, som öppet förklarar att spelets regler visserligen gälla för bönder och löpare, men ej ha någon tillämpning på kung, drottning och torn, så är det vanskligt eller rättare sagt orimligt att diskutera vetenskapliga spörsmål med en person, som på förhand för sin del suspenderat logiken. Emellertid har jag en känsla av, att prof. Söderblom, när han nedlåtit sig till en diskussion med undertecknad, i själva verket anser sig promenera på det oorganiska planet, där logiken äger även enligt hans mening tillämpning; hans vänoch meningsfrände d:r S. A. Fries har ju uttryckligen förklarat att ”prof. L. avspärrat sig själv och sitt eget högsta andliga liv från livsmodets och de ideella värdenas största kraftkälla i tillvaron”. I det följande utgår jag alltså från det antagandet, att prof. Söderblom i denna diskussion principiellt medger användningen av logiskt tänkande; det är en arbetshypotes, som kanske är falsk, men som jag till vidare ej kan undvara.

***

För att belysa den stridsmetod, som prof. Söderblom använder i sin polemik mot ”Kristendomen förr och nu” skall jag till att börja med citera ingressen till hans tredje artikel:

”Även de vackraste evangelieorden” ha ”blekts ur och tappat färgen”. Jesus är intet geni, bara en talang o. s. v. Det är prof. Lidforss som tycker så, i sin nyutkomna bok. Man erinrar sig, att t. ex. för Göthe, som besatt en viss grad av litterär smak och omdöme om människor, voro evangeliet och Kristus det ojämförliga. Men tycke och smak kan ingen förta. Jag lämnar dem därhän och påpekar blott den otroliga naivitet, som vill förklara världshistoriens mäktigaste rörelse ur en rad av tillfälligheter.

Det finurliga schackdraget, att mot ett omdöme av undertecknad spela ut Göthes auktoritet, är ju icke så värst originellt, men har säkerligen ejförfelat sin verkan på en trofast läsekrets. Den groteska disproportionen B. L.—Göthe blir emellertid avsevärt reducerad, när man slår upp min bok och finner att det är den berömde filosofen Eduard von Hartmann, som efter en grundlig undersökning av evangelierna formulerar sitt slutomdöme angående Nya Testamentets Jesus därhän, att denne är vad man kallar en talang, men ej något geni. Ännu mindre blir disproportionen om man erinrar sig, att de av prof. Söderblom åsyftade orden fällts av Göthe på hans sena ålderdom och i förbigående. Men rent av barnsligt ställer sig prof. Söderbloms tilltag, att i detta samband spela ut Göthe, när man tar hänsyn till vad Göthe yttrat om kristendomen under den period av sitt liv, då han stod på höjden av andlig kraft. Det borde dock ej alldeles förgätas, att det är *Göthe,* som fällt de minnesvärda orden:

Den deutschen Mannen gereicht's zum Ruhm Dass sie gehasst das Christentum!Det länder de tyska männen till heder att de hatat kristendomen.

Och vad särskilt *evangelierna* beträffar, så formulerar Göthe sin mening om dem på följande sätt:

Du håller evangeliet, som det står, för den gudomligaste sanningen, mig skulle en förnimbar stämma från himmelen icke övertyga, att vattnet brinner och elden släcker, att en kvinna utan man föder barn, och att en död uppstår; fastmer anser jag detta för hädelser mot den store guden och hans uppenbarelser i naturen.

Du finner ingenting skönare än evangeliet; jag finner tusen skrivna blad av nya och gamla gudsbenådade människor lika vackra och lika nyttiga och oumbärliga för mänskligheten.

Kristendomens betydelse för den enskilda människan taxerar Göthe sålunda:

Om människorna tro på Kristus eller på Götz eller på Hamlet är likgiltigt; låt dem blott tro på **något!** Den som ej tror på något

förtvivlar om sig själv.

Odödlighetstron, som bekant en av den kristna världsåskådningens hörnstenar, avfärdar Göthe tämligen summariskt:

Sysselsättningen med odödlighetsidéer är för förnäma stånd, och för fruntimmer, som ej ha något att göra. Men en duktig karl, som redan här tänker vara något ordentligt och därför dagligen har att sträva, att kämpa och att verka, han lämnar den kommande tillvaron åt sitt värde, och är nyttig och verksam i denna världen. Vidare äro odödlighetstankar för sådana, som ha kommit till korta med lyckan här på jorden.

Så förhåller det sig i själva verket med Göthes ställning till kristendomen. Det är mig ingalunda obekant, att Göthe på äldre dagar, exempelvis i ”Wilhelm Meisters Wanderjahre”, som utkomunder åren 1821—28, lagt i dagen en blidare syn på kristendomen; men detta förringar naturligtvis på intet sätt betydelsen av de yttranden, som han fällt i den kraftfullaste mannaåldern.

I slutet av den ovan avtryckta ingressen talar prof. Söderblom om ”den otroliga naivitet, som vill förklara världshistoriens mäktigaste rörelse ur en rad av tillfälligheter”, och fortsätter omedelbart:

Orsakslagen är all vetenskaps grundlag, av intet blir intet. Men för prof. L. och gelikar blir i historien mycket till ur nästan intet. Genom att bagatellisera kristendomens upphov, försvårar man ytterligare det ändå alltför kinkiga problemet om hemligheten av dess makt. I den katekesutläggning jag läste i skolan stod om Guds allvetenhet, att han vet ”icke blott vad som hänt, händer och skall hända, **utan även det som möjligen kunnat ske”. Efter mitt gudsbegrepp tvivlar jag på det sistnämnda. Med abstrakta möjligheter är det för allvarliga människor föga lönt att syssla.** En samtida i tredje seklet kunde bli tveksam om, huruvida kristendomen eller Mithrakulten skulle segra. För den senfödda forskningen gäller det iatt utfinna, varför kristendomen **måste segra.**

Det skulle verkligen vara intressarit att veta, vad prof. Söderblom menar med *tillfälligheter.* I min bok har jag, i främsta rummet stödd på Harnacks och Cumonts forskningar, ägnat ett helt kapitel (sid. 290—345) åt framställningen av de yttre och inre faktorer, som möjliggjorde kristendomens raska utbredning och slutliga seger; jag har påpekat judafolkets starka utbredning utanför Palestina,den internationella samfärdselns mäktiga uppsving, den intensiva folkblandningen runt omkring Medelhavet och särskilt den orientaliska invasionen, den romerska regeringens tolerans mot främmande religioner, den romerska statsreligionens bankrutt o. s. v. och mot bakgrunden av alla dessa faktorer har jag så framhävt den förtvivlade livsstämning, den längtan efter frälsning, helbregdagörelse och en bättre tillvaro efter döden, som behärskade den dåtida av allsköns olyckor skräckslagna mänskligheten. Allt detta rubricerar nu prof. Söderblom som *tillfälligheter,* och beskyller undertecknad för en ”otrolig naivitet”, därför att jag i min framställning ej tagit tillbörlig hänsyn till det icke-tillfälliga momentet: *Jesu personlighet.* Det må förlåtas mig, att jag ej här på några rader kan upprepa den framställning av Kristusproblemet, som upptar över 150 sidor av min bok, och jag har så mycket mindre skäl att dröja vid denna sida av saken, som prof. Söderbloms egna yttranden härvidlag inskränka sig till de gamla utnötta och vetenskapligt intetsägande fraserna om ”det utomordentliga intryck Jesus gjort”, ”hans enastående ställning i religionens historia” o. s. v.

Däremot kan jag ej underlåta att i detta sammanhang fästa uppmärksamheten på det bidrag, som professor Söderblom i det ovan anförda stycket lämnar till guds psykologi. I den gamla katekesen, säger han, stod det att gud vet ”icke blott vad som hänt, händer och skall hända, utan ävendet som möjligen kunnat ske”; prof. Söderblom betvivlar det sistnämnda — att gud skulle veta även det som möjligen kunnat ske, — och tillägger: ”med abstrakta möjligheter är det för allvarliga människor föga lönt att syssla”.

Gudskunskapen gör som man ser även i vår skeptiska tid betydande framsteg. Då för några år sedan en berömd lundateologProfessor Magnus Pfannenstill. vid en diskussion tillfrågades, hur man på den kristna försynstrons ståndpunkt ställde sig till sådana katastrofer som den, vilken nyss inträffat på Martinique och som med ett slag förintat 10,000 människoliv, genmälde den framstående moralteologen, att sådana naturkatastrofer kunde åstadkomma välsignelse genom uppvirvlande av kosmiskt stoft, som befordrade årsväxten, samt tillade ”för övrigt få vi komma ihåg, att *gud är inte sentimental”.* Det är ju klart besked! När det gäller att frambringa ekonomiska värden, då är gud inte sentimental — han är ju inte för inte den störste kapitalisten i universum. Och

liksom lundateologen till punkt och pricka känner till guds *moraliska* kvalifikationer, så är hans kollega i Uppsala fullkomligt på det klara med omfånget av guds *intellektuella* intressesfär: vad som hänt, händer och skall hända, det vet han, men vad som möjligen kunnat ske, intresserar honom ej. Ty med abstrakta möjligheter sysslar varken gud ellermänniskor, för så vitt nämligen de senare äro *allvarliga.*

Men det är svårt att alltigenom vara allvarlig — i synnerhet i en religionsfilosofisk diskussion med prof. Nathan Söderblom.

***

I samma andedrag, som professor Söderblom förkunnar den märkliga upptäckten, att ”logiken icke är någon kunskapskälla”, ger han även anvisning på de källsprång, ur vilka en kunskapstörstande mänsklighet kan hämta sann och varaktig vederkvickelse. *”Erfarenhet, fantasi, intuition, tro* kunna av ingen logik ersättas, men måste efter dess regler behandlas”, heter det i ”Religionsproblemet” sid. 408.

Alltså logiken, som enligt ”Religionsproblemet” sid. 398 ”äger tillämpning *endast* på materien, på den oorganiska naturen”, upphöjes tio sidor längre fram till ett regulativ icke blott för *intuitionen* utan även för *den religiösa tron!*

Vill man emellertid få en klar inblick i verklighetens väsen, så måste man jämte den obligatoriska intuitionen även anlita andra krafter i människosjälen nämligen *”hängivenhet åt auktoritet, vilja och tro”* (Uppenbarelse sid. 9). Allt i allt har alltså den sanningstörstande människoanden enligt prof. Söderblom icke mindre än sex sprudlandekunskapskällor till sin disposition: 1) erfarenhet, 2) fantasi, 3) intuition, 4) tro, 5) hängivenhet åt auktoritet, 6) vilja.

Det är mig obekant, hur många av dessa kunskapens springbrunnar, som prof. Söderblom låtit spela, när det gällt att skaffa sig kunskap om innehållet i min bok; säkert är att utom erfarenheten även *viljan* och *fantasien* varit med i spelet. Endast så kan man förklara prof. Söderbloms underliga sätt att referera de partier av min bok, som han gör till föremål för sin kritik, och jag skall även med risk att trötta läsaren genom några typiska exempel belysa detta hans förfaringssätt, som man skulle varit böjd att stämpla som svindel, därest det ej, både intellektuellt och etiskt, finge sin fulla förklaring i prof. Söderbloms kunskapsteoretiska ståndpunkt.

Den fjärde av prof. Söderbloms artiklar börjar med följande ingress:

Icke utan skäl får av alla teologer den vetenskapligt obetydlige apologeten Grützmacher det bästa betyget i prof. L:s bok. Själsfrändskapen består i en dogmatism, som ger dem en stor fördel framför mig och liktänkande.

Med detta påstående har prof. Söderblom ställt sig i opposition icke blott mot sanningen, utan också mot sig själv, enär han i andra artikeln (9/9) uttryckligen betecknar berlinteologen Pfleider som ”Lidforss’ förnämste teologiske auktoritet”. VadGrützmacher beträffar, så har min användning av honom inskränkt sig till att jag på 2¼ sida refererat hans kritik av den modärna Jesuskulten, varvid jag till undvikande av missförstånd avslutat referatet med orden: ”Att Grützmacher som ortodox teolog fasthåller vid Kristi gudom, behöver väl knappast antydas”. Det är visserligen fullt riktigt, att jag givit Grützmacher erkännande för den urbana och sakliga ton, varmed han bemött Drews och som välgörande kontrasterar mot ”de smädelser, varmed åtskilliga av den liberala teologiens målsmän, särskilt Johannes Weiss, överöst D.”. Detta erkännande, som naturligtvis icke utsäger någonting om G:s vetenskaplighet, omdiktar nu prof. Söderblom till att den obetydlige Grützmacher av samtliga teologer är den, som får det bästa betyget i min bok, och på grundvalen av denna förvrängning konstruerar han så upp en själsfrändskap mellan undertecknad och den ortodoxe Kielteologen, medan han samtidigt beskärmar sig över, att jag rubricerar Weiss’ ”hovsamma, men tydliga uttalanden” som smädelser. Ur den Weisska polemiken har jag redan i min bok anfört ett praktstycke, men för att ytterligare belysa vad prof. Söderblom menar med *hovsamhet* hos en teolog, avtryckes här följande passus ur Weiss’ skrift (sid. 4 i Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?): ”jag har på nytt måst övertyga mig om, att det är den svåraste uppgift i världen att bevisa för galenskapen att den är galenskap. Ofta har jag skämts, skämts över vår tyskavetenskap, som behöver lång tid,

innan den har avtvättat denna fläck, skämts över mig själv, att jag skall behöva sysselsätta mig med sådan smörja; jag skäms nästan också i dag för det, som jag måste föredraga för Er.” Här följer så en not. ”Jag ser ej min uppgift däri, att här anföra alla Drews’ otaliga fåniga påståenden och avslöja dem i deras intighet; för mig är det här icke frågan om Drews, utan om själva saken.” — ”Hovsamt, men tydligt”, inte sant?

Måhända invänder man, att detta är perifera ting, som icke beröra sakens kärna. Alldeles riktigt; men prof. Söderbloms hela kritiska artikelserie är i stort sett ingenting annat än *ett uppradande av förvanskade oväsentligheter i min framställning,* till vilka han så anknyter några uppbyggelseord eller en sottis. Prof. Söderblom skriver t. ex.:

Den överdrivna, starkt färgade svartmålningen av de kristna tar sig hos Lidforss så mycket underligare ut bredvid hans rörande, men lika ohistoriska romantik, när det gäller ”det oskyldighetstillstånd, vari de gamla goterna befunno sig, dessa lyckliga människor”. I detta gotiska paradis har vetenskapen tyvärr upptäckt en alltför frän blodlukt från offer och gudabilder.

Envar, som läser ovanstående, måste naturligtvis få den uppfattningen, att jag i min bok förhärligat de gamla goternas allmänna kultur- och moralnivå på bekostnad av de kristnas; verkliga förhållandet är, att jag efter att ha anfört hur ett gammalt tysktmysterium, som återger bröllopet i Kanaan, utbytt de brutala evangelieorden ”Kvinna, vad haver jag med dig” till ”Reines Weib und Mutter mein”, tilllägger:

Genom sin enkla och rörande innerlighet leder detta drag tanken på det oskyldighetstillstånd, vari de gamla goterna befunno sig, när de stiftade bekantskap med kristendomen; dessa lyckliga människor kunde absolut icke fatta det kristna begreppet **djävul,** och deras bibeltolkare, Ulfilas, måste alldeles avstå från att översätta orden Satan och Belsebub.

Detta är allt vad jag i min bok yttrat om goterna. Professor Söderblom aktar sig visligen att bestrida det faktiska i ovanstående framställning, utan omplacerar några lösryckta brottstycken, varpå han överlägset talar om prof. L:s *”rörande, men lika ohistoriska romantik”.*

Några rader längre ned i samma stycke, där prof. Söderblom ironiserat över undertecknads ohistoriska betraktelsesätt, läser man:

Även under förtryck och förföljelser ha de kristna aldrig upphört att bedja för överheten. Professor Lidforss glömmer visst, att det kommer att ske även i hans socialistiska framtidsstat. Där bör det väl kunna gillas. När Celsus, en av kristendomens intelligentaste motståndare i alla tider, i andra århundradet manade till lydnad för kejsaren, har prof. L. intet att anmärka, tvärtom. Men hos Paulus och de kristna är uppskattningen av överhetens kall idel simpel opportunism.Jag skall i detta samband ej uppehålla mig vid prof. Söderbloms egendomliga supposition, att undertecknad skulle vara hågad att gilla allt, som kan komma att ske i den socialistiska framtidsstaten; här frambesvärjer professor Söderblom verkligen ”tomma abstraktioner” av det slag, som allvarliga människor ej gärna ta någon befattning med. Men prof. Söderbloms tilltag att utan vidare jämnställa den gamle romaren Celsi patriotism med juden Pauli religiöst färgade krav på absolut och obetingad underkastelse under det romerska förtryckandet är dock skäligen ohistoriskt; det är ju för övrigt ingen mindre än den gamle vördade teologen Holtzmann, som påpekar det groteska i att Paulus ”vid åsynen av det neroniska imperiet uppställer den allmänna fordran att överheten rätt och slätt är en mäktig bundsförvant till all rättskaffens vandel och en hotfull fiende till all orätt”. En sådan fordran är verkligen något annat än den romerska patriotens vädjan till de kristna att ej undandra sig den allmänna ordningen, utan hjälpa till att kejsaren måtte kunna upprätthålla riket med dess ideella värden. Prof. Söderblom får emellertid genom denna parallell anledning att orda om ”det småaktiga kält” och ”de lustiga inkonsekvenser”, vartill undertecknad gör sig skyldig.

Ett annat exempel! I min bok har jag (sid. 393—394) skrivit följande:Obestridligen har den kristna kyrkan gjort kulturen betydande tjänster genom att inom sina murar bereda en skyddad plats för vetenskapliga sysselsättningar, för litteratur och konst och produktivt arbete överhuvudtaget på en tid, då de yttre förhållandena gjorde sådana sysselsättningar mycket vanskliga för lekmän i en profan omgivning. Men medan kyrkan på detta sätt skyddade vissa former av kulturen berövade den samtidigt genom det pålagda celibatet kulturens bärare möjligheten att fortplanta sig och sina ädlare anlag.

Dessa rader ge nu prof. Söderblom anledning till följande skarpsinniga anmärkning:

När man sida upp och sida ner läst om biskopars, prästers och munkars ryslighet, blir man överraskad höra, att deras av kyrkan påbjudna ogifta stånd verkade rasförsämring. Att dessa kyrkans män ej hade barn betydde ungefär detsamma som att man lade an på frambringandet av ”grymma, elaka och stupida naturer”. Det går ej an att plocka ihop allt, som låter ogynnsamt mot kristendomen;

man får också se till, att det stämmer någorlunda.

Att gendriva en kritik, som argumenterar på detta sätt, torde vara överflödigt, och jag går därför genast vidare i den Söderblomska texten:

Den ena stunden är Lukas' Jesusbild mera ”salongsmässig” än Markus' och utmärker sig för ”en ljusare optimism”. Den andra stunden erinrar sig auktor, att det är Lukas, som i Bergspredikan har de fruktansvärt skarpa och revolutionära orden: Ve eder I rike, ve eder I mätte, o. s. v. Är det salongsmässigt? Att tillämpningen i Mattheus på de”andligen fattiga” skulle bero på simpel opportunism igen, tillhör den slughet, som i bibeltolkningen så ofta bedragit visheten.

Att börja med vill jag göra den banala, men som det tyckes i detta samband befogade anmärkningen, att karaktäristiken ”mera salongsmässig än Markus” ej behöver betyda någon högre grad av sa-longsmässighet i och för sig; man kan ju för att ta ett analogt exempel mycket väl påstå, att prof. Söderblom är skarpsinnigare än prof. Kolmodin, och denne skarpsinnigare än prof. Ola Holmström, utan att därför — nå, parallellen behöver ju icke utföras. Men då prof. Söderblom angriper det sakliga i framställningen och karaktäriserar detta som ett utslag av ”den slughet som i bibeltolkningen så ofta bedragit visheten”, så kan det vara skäl att upplysa om den adress, till vilken denna ampra förebråelse verkligen riktar sig. I Pfleiderers ”Urchristentum”, sid. 605, läser man följande:

Varför, så frågar Brandt (Evangelische Geschichte, s. 539) har Mattheus utelämnat liknelserna om änkans skärv och om avvisandet av domaren i arvstrider? Och han ger härpå det träffande svaret: ”Mattheus har uppenbarligen redan stått den kyrkliga politikens ledare, som visste att uppskatta världsliga medel och ej försmådde domareämbetet, närmare än Lukas”. Denna kyrkliga opportunism*, som sluter kompromisser mellan den entusiastiska begynnelsens abstrakta ideal

* Kursiverat av Pfleiderer.och det mänskliga samhällets reala livsbetingelser, är det osvikliga tecknet 'på ett tidsläge, som ligger vida längre än Lukas bort från de apostoliska begynnelserna.

Angående saligprisandet av de andligen fattiga hos Mattheus yttrar Pfleiderer:

En kyrka, i vilken redan talrika medlemmar tillhörde de besittande klasserna, och som efter sakens natur blott var alltför benägen att lämna dessa rika och förnäma en inflytelserik hedersplats, motsvarande deras sociala ställning —

— en sådan kyrka kunde i Lukas' saligprisande av de fattiga endast se en stötesten, som det syntes lämpligt och nödvändigt att undanrödja genom andlig omtydning.

Det är alltså i verkligheten icke mot underteck-nads ringhet, utan mot de ansedda tyska teologerna Pfleiderer och Brandt som prof. Söderblom i ”Stock-holms-Tidningen” — utan spår av bevis — utslungar beskyllningar för att manipulera med en slughet, som bedrar visdomen.

Ännu ett exempel på prof. Söderbloms polemiska metoder. I sista artikeln (13 sept.) talar min kritiker om ”den redlige Friedrich Naumanns ord om kristendomens syrehalt”, som ”blivit mycket be-ledda mest från kyrkligt håll, men även av prof. Lidforss och liktänkande”. Slår man upp sid. 447 —448 i min bok, där jag utförligt refererat Naumanns av prof. S. här berörda tankegång, så läser man där: ”Efter dessa öppna och ärliga ord, bakom vilka man tycker sig märka smärtfylld resignation”o. s. v. Detta vitsord är för prof. Söderblom liktydigt med att jag ”belett” Naumanns ord! Å andra sidan får jag uppbära förebråelser för att jag hör till dem som ”utan att dra på munnen betrakta de vildaste hugskott som respektingivande forskning' så snart de gå ut på förnckelse av kristendomen”. Egendomligt! Angående t. ex. John M. Ro-bertson har jag dock skrivit (sid. 21): ”Likaväl som det sunda lekmannaförståndet reagerar mot vissa av den liberala teologins tankeoperationer lika visst måste det också stötas tillbaka av den argumentation Robertson här presterar och som — märk väl

— är ett led i hans bevisföring för att ingen historisk Jesus existerat”. Det tycks ju vara tämligen klart besked. Men i den omständigheten att jag ej presterat det självbelåtna flin, varmed en liberal teolog vid sådana tillfällen brukar dokumentera sin intellektuella överlägsenhet, ser prof. Söderblom ett bevis på min fritänkarefanatism och min vetenskapliga kritiklöshet över huvud!

”1 allmänhet”, säger nyteologen Wernle, ”gör de kristnas apologetik mot judarne ej något gott intryck. Det är en konst i att förvrida och omtyda, i att inlägga i stället för att utlägga, stundom också i att förfalska. Sanningssinnet hos de kristna måstei den efterapostoliska tiden ha varit ytterst minimalt.” Det må förlåtas mig*, att dessa ord av Paul Wernle mer än en gång runnit mig i hågen vid läsningen av prof. Söderbloms kritik, och jag skyndar mig därför tilllägga att det i den Söderblomska artikelserien verkligen finns ett parti, där den reli-gionsliistoriska fackkunskapen träder en till mötes med ett imponerande yttre. Det är när det gäller frågan om buddhistiskt inflytande i evangelierna.

I min bok har jag, stödd på den holländske teologen Bergh van Eysinga’s forskningar, framhållit de slående överensstämmelser, som förefinnas mellan vissa evangeliska berättelser och indiska legender, och jag har påpekat de omständigheter, som tala för att det här föreligger ett lån på evangeliernas sida. Med anledning härav skriver nu prof. Söderblom:

Den i fråga om evangelierna så skeptiske Lidforss hyser, när det gäller buddhismen, okritiskt förtroende. Det intressanta problemet om möjligheten av någon oväsentlig ömsesidig påverkan i de heliga skrifterna är ännu ej fullt utrett och försvåras av oklarheten rörande de buddhistiska urkundernas ålder. — — — Jag klandrar ej, att en dilettant saknar kännedom om det stora, av en nordamerikansk kristen forskare och en japansk buddhist i förening utgivna verk, som sedan några år i fjärde, starkt utvidgade upplagan utträngt Bergh van Eysinga’s intressanta avhandling och andras studier om de buddhistiska och kristna skrifternas inbördes förhållande. Men jag skulle önska, att prof. L. jämförde sin egen godtrogenhet med just denne lärde bud-dhists, Anesaki’s, kloka och kritiska hållning.Därpå följer ett ofullständigt och därför [-fullkomlig};-] {+fullkom- lig};+} missvisande referat av mitt referat av Bergh van Eysinga’s framställning av likheten mellan den evangeliska och den indiska frestelsehistorien, varefter denna avdelning avslutas med några överlägsna ord om den jämförande metoden, som ”ej har råd att ytterligare diskreditera sig genom en förnöjd och okritisk snarfyndighet”.

Till denna del av prof. Söderbloms kritik vill jag göra följande randanmärkningar.

För det första är det ett tämligen eget påstående att Edmund’s och Anesakfs arbete ”Buddhist and Christian Gospels” utträngt Bergh van Eysinga’s skrift, vars första upplaga visserligen utkom 1901, den andra däremot 1909, och då i överarbetat skick och med en gillande efterskrift av den berömde in-dologen professor Kuhn.

För det andra är det att observera — vad som för flertalet av professor Söderbloms läsare torde vara en stor överraskning — att nämligen tendensen i det amerikanskt-japanska arbetet är alldeles densamma som i Bergh van Eysinga’s, alltså ett i detalj genomfört försök att påvisa indiskt långods i de evangeliska berättelserna.

För det tredje förtjänar det påpekas, att Edmund-Anesaki’s arbete, som av prof. Söderblom i detta samband får så ampla lovord för kritik och vetenskaplighet, av andra fackmän, vilkas sakkunskap ej torde kunna bestridas, bedömts vida mindre gynnsamt. Så t. ex. yttrar docenten Segerstedt i enlor ej länge sedan offentliggjord recension av arbetet ifråga följande kritiska reservationer:

En mycket stor del av de paralleller Edmunds uppställer äro så allmänna och obestämda, att det är omöjligt att på dem fota någon teori om inbördes samband. Då* det exempelvis om Kristus säges, att han äter med publikaner och syndare och berättas om synderskan, som tvådde hans fotter, om Maria Magdalena och om hans ord att publikaner och syndare skola före fariseerna gå in i Guds rike, så sammanställer Edmunds härmed berättelsen om huru Buddha gästade kurtisanen Ambapali och av henne erhöll som gåva en Mangolund. Här tvingas man verkligen icke att antaga ett lån. Av denna obestämda karaktär äro det ojämförligt största antalet paralleller som Edmunds uppdrager.

Om detta omdöme är riktigt, vilket jag för min del ej betvivlar, så torde det ej ha varit någon förlust, att jag i min framställning ej tagit hänsyn till Edmund-Anesaki’s arbete, vars existens för övrigt var mig bekant genom sista upplagan av Bergh van Eysinga’s skrift, där det utförligt omnämnes (sid. 20). Men prof. Söderbloms manöver, att ockrande på sina läsares totala obekantskap med all hithörande litteratur, söka diskreditera min framställning genom att spela ut ett arbete, som går ännu längre i samma riktning som den av mig åberopade Bergh van

Eysinga, denna apologetiska manöver förtjänar att minnas.

Måhända bör jag här inskjuta den bekännelsen, att det verkligen finns en punkt, där prof. Söderblom har rätt. Det gäller ett tryckfel — det kanmöjligen också vara ett skrivfel — i ett citat från Harnack, där ordet ”endast” har råkat bli förvanskat till ett ”icke”. ”Icke heller fäster jag mig vid författarens citat”, säger professor Söderblom generöst. ”Endast två har jag slagit upp” — och båda ha befunnits felaktiga. På samma gång jag lyckönskar professor Söderblom till den intuitionens slagruta, som sätter honom i stånd att med sådan träffsäkerhet upptäcka dolda fel och brister, måste jag dock bestrida riktigheten av hans tolkning av det andra Harnack-citatet: ”Wenn es auch gewiss ist, dass kein Gott erschienen und kein Gott gestorben und auferstanden ist” etc. När jag översatt detta med att ”ingen gud har uppenbarat sig, ingen gud dött och ingen gud uppstått”, så har jag naturligtvis menat ”uppenbarat sig i synlig måtto”, d. v. s. nedstigit till människorna på jorden; den Harnackska satsen är, som var man ser, riktad mot den krista kyrkans andra trosartikel, mot tron på Kristi gudom, och mot den kristna för-soningsläran över huvud. I stället söker prof. Söderblom inbilla sina läsare, att ”ordet ’erschienen\ i det samband vari det står hos Harnack, betyder ungefär att ”ingen har någonsin sett gud”. Man behöver ju endast erinra sig de ord som följa omedelbart efter ”erschienen” för att inse det absolut orimliga i den Söderblomska tolkningen, även om man villigt medger, att det från den celebre apolo-geten vid andra tillfällen emanerat ännu konstigare översättningsfel.Ännu ett exempel — för denna gången det sista

— på prof. Söderbloms fördomsfrihet som polemiker. I min bok läser man sid. 102—103 följande:

Från flera håll har man även fäst uppmärksamheten på det tragikomiska skimmer, som från den liberala teologiens uppfattning av Jesusproblemet faller över hela den gudomliga frälsningsplanen. Till människosläktets frälsning låter gud födas en människa, som representerar det absoluta moraliska geniet, och som genom sitt liv och sin lära skall bringa den förvillade mänskligheten på rätt väg igen; men detta geni väljer till sina närmaste lärjungar personer, som komplett missförstå honom, och som på grund av vissa defekter

— bristande bildning, andlig tröghet o. s. v. — äro oförmögna att skriftligt fixera de intryck och läror de undfått; detta göres först 30—40 år efter mästarens död av personer, som aldrig sett eller hört honom, och som på grund av sin andliga läggning äro lika oförmögna att förstå honom som urapostlarna, men vilkas ord vinna absolut gehör hos kristenheten och i snart två tusen år skymma undan den verkliga Jesusbilden — till stort förfång för den allmänna moralen. Först på sista årtiondena har det — genom en slags andlig generatio spontanea — vid de tyska universiteten uppstått en handfull skarpsynta och behjärtade män, som undanröjt detta tvåtusenåriga missförstånd och visat mänskligheten, vem Jesus verkligen var och vad han i sanning ville!

Detta uttalande, vilket, som en var ser, endast riktar sig mot den liberala Jesuskulten, ger prof. Söderblom anledning till följande vetenskapliga självdeklaration.

Här framskymtar grundskillnaden mellan min metod och prof. L:s. Han vet på förhand. Jag vill komma verklig-heten på spåren. Varför skulle, frågar han, gud låta det absoluta moraliska geniet omges av lärjungar och efterträdas av upptecknare, som missförstodo honom, tills en del tyska professorer nu äntligen begripa honom? Onekligen uppträder de tyska professorernas anspråk stundom något överdrivet. Men resonemanget är eljest typiskt skolastiskt. Varför har gud gjort så och inte så? Man vet på förhand, hur det måste vara, och vad gud borde göra. Vi finna en sådan tanke förmäten. Tillvaron är för oss ett outgrundligt under. Hur skulle den lilla människovarelsen kunna utstaka vägarna för dess grundmakt, gud?

Så skall det låta från en kristen apologet. Teologie doktor Lars Olof Jonathan Söderblom, professor i teologiska prenotioner och teologisk encyklo-pedi och samtidigt kyrkoherde i Helga Trefaldighets församling, vet i frågor som beröra religionen ingenting på förhand. Han är den omutlige, den obönhörlige från alla förutfattade meningar frie representanten för den objektiva vetenskapen, som ödmjukt men säkert vill komma sanningen på spåren. Men i själva verket båtar all sådan strävan föga, ty tillvaron är — enligt vad prof. Söderblom förkunnar — för oss ett outgrundligt under, och Herrans vägar äro outrannsakliga.

Men, kunde man väl fråga, varför denna kunskapsteoretiska pessimism just nu? Det är ju dock knappast mer än

ett år sedan prof. Söderblom på det berömda örebromötet klargjorde ”att inblicken i verklighetens väsen icke sker genom förståndets analyserande verksamhet, utan genom andra kraf-ter i människosjälen, genom intuition, hängivenhet åt auktoritet, genom vilja och tro”, och han påpekade samtidigt att ”uppenbarelsens källor — eller sägom hellre dess kanaler — hos människan äro två: oändlighetskänslan och idealdriften.” Fem å sex kunskapskällor och två uppenbarelsekanaler gåvo ännu i fjol professor Söderblom en djup inblick i verklighetens väsen; i år är han blott och bart den förutsättningslöse vetenskapsmannen, som ingenting vet på förhand, och för vilken hela tillvaron är ett outgrundligt mysterium.

Men kunskapskällorna, uppenbarelsekanalerna?

Under sista halvtimmen, då jag nedskrivit ovanstående, har jag hela tiden haft en dunkel förnimmelse av att någon gång ha skådat en gestalt vars uppträdande, gester och minspel på ett frappant sätt erinrat om min celebre kritiker, prof. Söderblom.

Men var, när-----? Mycket riktigt, Anatole

France, Le jongleur de Notre-Dame, den heliga jungfruns akrobat: ”De — priorn och klostrets två äldste — sågo, hur Barnabas stod på händerna framför den heliga jungfruns altare och med huvudet mot golvet och benen i vädret jonglerade medsex kulor av koppar och tolv knivar. Han utförde till guds heliga moders ära de konststycken, som inbrakt honom mest bifall.”

Den bilden skulle jag önska att mina läsare kunde hålla fast i alla dess detaljer. Må de komma ihåg, att det konststycke, som prof. Söderblom här presterat — denna akrobatik, där sunda förnuftet står på huvudet med benen i vädret, detta briljerande och jonglerande med ting, som glimma utan att vara guld, denna heroiska knivkastning i luften

— allt detta är ingalunda tomt taskspeleri, utan en gärning till guds ära, ett utslag av djup och innerlig religiositet.

Modärna apologeter. — 3KYRKOHERDE S. A. FRIES OCH KONSORTER

Det bidrag till den modärna teologens psykologi, som professor Nathan Söderblom med varm och frikostig hand nyligen presterat, har understrukits och kompletterats av en hel rad svenska nyteologer, som känt sig manade att offentligen yttra några varnande och förmanande allvarsord med anledning av ”Kristendomen förr och nu”. I ”Aftonbladet” har kyrkoherde S. A. Fries åter lämnat ett glänsande prov på vad hans grobianartade sofistik mäktar åstadkomma, i ”Stockholms Dagblad” mediterar djupt och själfullt docenten Lindblom på tre spalter om ”den ödesdigra förväxlingen mellan begreppen kristen tro och kristen livs- och världsåskådning”, vartill undertecknad gjort sig skyldig. I ”Folkbiblioteksbladet” docerar pastor Nils Hannerz över samma tema och ännu några andra, medan pastor B. O. Aurelius i ”Svenska Dagbladet” avslutar sin för övrigt tämligen lojalt hållna recension med att avlägga ett patetiskt vittnesmål om sin privata Kri-stustro. Tar man så med i räkningen professorSöderbloms redan publicerade och professor Pfannenstills utlovade artiklar, så finner man att icke mindre än *sex* av vårt lands mera bemärkta nyteologer gripit till vapen mot den förkastliga kättarskriften. En sådan uppmärksamhet från nyteologiskt håll hade jag, uppriktigt sagt, ej väntat.

Onekligen ligger det något tilltalande i detta lilla korståg, där trons försvarare uppträda med öppet visir och med ärliga vapen. Till *ärliga* vapen räknar jag nämligen, när det gäller en nyteologs militära ekipering, även den medvetna lögnen, så länge denna håller sig till sak, och det är mestadels fallet i de föreliggande apologetiska skrifterna, som även i övrigt ge en utmärkt inblick i de svenska nyteologernas intellektuella värld. Från denna synpunkt hade jag knappast kunnat önska mig ett bättre vittnesbörd än vad som presterats vid den allmänna nyteologiska uppslutning, vartill ”Kristendomen förr och nu” givit anledning; det skulle vara synnerligen glädjande om de sex apologeterna kunde besluta sig för att i en samlad broschyr utge de aktstycken, varmed de i dessa dagar trätt i breschen för kristendomen.

Även från ortodoxt håll har det gjorts ett par inlägg, som kunna förtjäna att omnämnas. I tidningen ”Vårt Land-

Nya Dagligt Allehande”, som trots allt dock ännu är det svenska prästerskapets hus- och livorgan, har pastor Karl Kihlén utförligt yttrat sig om ”Kristendomen förr och nu”. Om tonen och andan i denna kritik kan man få enföreställning, när man hör, att två av Tysklands mest framstående forskare på religionshistoriens område, professorerna Gunkel och Bousset, av pastor Kihlén rätt och slätt betecknas som ”två dumma tyskar”, medan den holländske teologen Bergh van Eysinga samtidigt avfärdas som ”en ännu dummare liten holländare”. Under sådana omständigheter verkar det knappast överraskande, när pastor Kihlén angående min bok förklarar: ”ingen kan begära, att en vuxen människa skall kunna hålla på med *detta veritabla nonsens — detta perpetuum mobile av nötta agitationsfraser”*. Så yttrar sig en gammaltroende kristen, som tjänar gud icke efter bokstaven, utan i anda och sanning.

En väsentligen annan ståndpunkt möter man i en recension, som publicerats i ”Västgötakorrespondenten” (11/10) och vars författare av allt att döma är en präst av den ortodoxa riktningen. Ur detta från flera synpunkter anmärkningsvärda aktstycke anföra vi följande utdrag:

De resultat, till vilka den modärna bibelkritiken och religionshistorien anser sig hava hunnit, bilda utgångspunkten för professor Lidforss’ framställning eller rättare: hans arbete är ett framläggande av dessa resultater, ur vilka han sedan utan liberal-teologiska slingelbultar drar de nödvändiga konsekvenserna. Sedan den liberala teologien själv eliminerat bort tron ur religionen, ryckt den bibliska uppenbarelsen in på det profanvetenskapliga planet och pressat den heliga historien in mellan den rationella kritikens kvarnstenar, är den ståndpunkt, till vilken en Lidforss hunnit —den öppna ateismens och förnekelsens ståndpukt — den enda konsekvente och hållbara. Denna ståndpunkt ligger helt enkelt i förlängningen av den liberal-teologiska linjen, och ateismen eller i varje fall agnosticismen och den religiösa skepsis är den modärna teologiens ofrånkomliga resultat, låt vara att den modärna teologen bävar tillbaka för detta resultat och bemödar sig att hålla religionens sken uppe, medan dess väsen är sönderfrätt alltigenom.

Professor Lidforss är en vetenskapsman, som bygger vidare på andra vetenskapsmäns — de liberala teologernas — arbete, där dessa senare ej våga bygga längre, eller rättare: han river ned den sista rest, som den liberala teologien, feg inför sitt eget livsverk, dock för skams skull anser sig böra konservera. I denna egenskap att vara en ofrånkomlig konsekvens av den modärna teologien ligger bokens såväl styrka som svaghet. För den, som förut accepterat det liberal-teologiska betraktelsesättet, är boken en stark bok, vilken oundvikligen förstör en svag själs sista illusioner och lämnar honom tröstlös i livets förbrända ödemarker. Och om boken driver det rådande teologiska lättsinnet in i en allvarlig livsnöd, gör den sin stora nytta — samma nytta som en varningssignal invid avgrundens rand. För den troende är boken en svag och maktlös bok. Vem är den troende? Det är den, som i tron funnit sin livsstyrka och sin salighet. För honom är en sådan bok ett förbifarande väder, en ilning i den värld, ur vilken han just blivit frälsad.

En sådan bok som den ifrågavarande måste komma och var icke minst nödvändig i vårt land. Vad människan sår, måste hon ock uppskära, och den liberala teologien — på kyrkans mark ett giftigt träd — måste bära sina bittra frukter.

Den ståndpunkt, som den ortodoxe recensenten här intar, är icke blott fullt tydlig och klar, utan också i*sak* fullkomligt riktig, liksom ävenslutsatsen: att vetenskapen bör bannlysas på det att kristendomen må leva, endast är ett upprepande av vad kristendomens stormän i alla tider påyrkat. Kunskapens träd är av ondo, alltså bör det huggas ner och ryckas upp med rötterna — hur tilltalande är icke sådant öppet ord i jämförelse med den nyteologiska kompromissen, som gärna ser att religionskunskapens träd lever och grönskar, blott det icke blommar och sätter frukt.

Efter denna utvikning återgå vi till apologeterna av mera modärnt snitt. Bland dessa intar kyrkoherde S. A. Fries onekligen en hedersplats, fullt jämförlig med professor Söderbloms. Men hr Fries är en pastoral kraftnatur, som vet vad han vill, och när det gäller att i apologetiskt intresse avvika från sanningen, röjer han en manlig beslutsamhet, som välgörande kontrasterar mot prof. Söderbloms oroliga zickzack-kurs mellan sanning och dikt. Av sakliga anmärkningar finns det i herr Fries artikel icke ett spår, såvida man icke vill räkna hit den viktiga upplysningen, att prof. Oldenburg i Kiel ej delar Bergh van Eysinga’s uppfattning om ett indiskt inflytande i evangelierna. Men detta är allt vad som presteras i den vägen, för övrigt rör herr Fries sig uteslutande med generella omdömen, som framkastas med skroderande tvärsäkerhet, men utan spår av bevisning. Typisk är t. ex. följande passus, vars sanningsinnehåll lätt nog torde kunna taxeras av dem som gjort sig besvär att läsa ”Kristendomen förr och nu”:Hr Lidforss’ efter egen bekännelse på självständiga studier blottade axplockning på det historiskt kritiska skördefältet har också blivit av säreget slag. Hans bevisningsmetod erinrar livligt om den, som kom till användning, då någon ville visa självmordets överensstämmelse med evangeliet: ”Judas gick bort och hängde sig själv”, läsa vi på ett ställe, och på ett annat: ”Gack du och gör sammaledes!”

Det fördomsfria sätt varpå herr Fries referar den skrift, han kritiserar, skall jag blott belysa med ett exempel, taget ur högen. I ”Kristendomen förr och nu”, sid. 82, läser man följande: ”Måhända invänder man att pastor Heyn ej är någon fullgod representant för den modärna teologin. Härpå kan dock genmälas att Heyns broschyr, som är tillägnad den framstående bibelforskaren Heinrich Holtzmann, i övrigt både vittnar om beläsenhet och framför allt att broschyrens hela tendens går i alldeles samma riktning, som i vårt land företrädes av t. ex. professor Pfannenstill.” Med anledning härav skriver kyrkoherde Fries:

I sin iver att finna uttalanden, lämpliga ”som moraliskt kraftfoder åt prästmän, som ej äro hågade för välgörenhet” och som bevis på ”den intellektuella begreppsförvirring”, ”den underliga hjärnuppmjukning” och ”den plebejiska tumning av moralen åt vilken en modärn teolog hemfaller”, som giver ifrån sig sina ”andliga slemavsöndringar” (hr L:s språk är för att använda ett hans eget uttryck ”ett vulgärt gatspråk”), har han hittat en skrift av en viss pastor Heyn. Ett ögonblick faller det hr L. in att tvivla på, om denne man verkligen kan göras till exponent för den modärna teologien, **men han finner hastigt nog ett bevis föratt höja även denne man upp på auktoritetens piedestal: Heyns broschyr är tillägnad den framstående bibelforskaren Heinrich Holtzmann!”** Ett argument, som, om det användes på hr L:s egen bok, skulle med ens garantera författaren auktoritet på psykiatrins gebit, eftersom ”Kristendomen förr och nu” är tillägnad överinspektören för sinnessjukvården i riket Alfred Petrén.

Huruvida språket i ”Kristendomen förr och nu” med fog kan betecknas som *vulgärt gatspråk* lämnar jag åt andra att avgöra; vad jag här vill framhäva är den grova förfalskning som hr Fries begår, då han för sina läsare presenterar en ur sitt sammanhang lösryckt och i och för sig tämligen betydelselös relativsats som den egentliga, den avgörande argumenteringen — med fullkomligt förtigande av de verkliga skäl, som författaren anfört för sitt påstående. Så enkel, så osminkad är osanningen; man kommer att tänka på de gamla puritanerna, när man ser alla de kärva, flärdfria lögner, som hr Fries dukar upp, men man tappar samtidigt lusten för vidare meningsutbyte.

En djup tänkare och en nobel själ, sådan endast kristendomen kan fostra, möter oss i pastor Nils Hannerz. Redan länge har det ju från nyteologiskt håll predikats, att kristendomen alldeles icke vill vara någon handledning i naturhistoria o. s. v.; att bibeln faktiskt innehåller en mycket utförlig skapelsehistoria, betyder för dessa nyteologer ingenting. Pastor Hannerz går ett steg vidare, och med ett förakt för den historiska sanningen som ärbeundransvärt, förklarar han, att kristendomen ”aldrig gett sig ut för att vara en teoretisk lösning av tillvarons stora problem”Däremot förklarar kyrkoherde S. A. Fries — likaledes i sin recension av ”Kristendomen förr och nu” uttryckligen: ”Det är med tydningen av **själens** och **evighetens stora problem** all religion och **framförallt kristendomen** sysselsätter sig”. Som man ser råder det även angående de mest centrala frågorna en tämligen komprometterande oenighet inom de modärna teologernas eget läger. utan att den ”har nöjt sig med den mera blygsamma uppgiften att lära människan finna evigheten mitt i tiden enligt ordet: ”göra den himmelske faderns vilja för att förstå”. Det är för att lösa denna blygsamma uppgift som den kristna kyrkan brakt över tio miljoner människor om livet, och fortfarande, där den har makt därtill, kvarhåller folket i den djupaste okunnighet.

Med all sin frisinthet är pastor Hannerz ej heller någon vän av folkupplysning. ”Vad vårt folk nu behöver”, skriver han: ”synes mig vara mindre teoretiskt vetande också (!) i religiösa frågor, vi ha över nog av allt detta — än intresse för det praktiska arbetet, än respekt för handens arbete, speciellt i den svenska jorden”. Den plöjande Smålandsbonden har över nog med teoretiskt vetande, också i religiösa frågor, men hans plöjande är ej tillräckligt respekterat — så förkunnar pastor Nils Hannerz i den av Svenska Folkbildningsförbundet utgivna ”Folkbiblioteksbladet”.överhuvudtaget är pastor Hannerz mycket avogt stämd mot vetenskapens målsmän. ”Utan tvivel”, säger han, ”behöva herrar professorer begejstring för kunskapstillegnelsen och må lovsjunga den teoretiska kunskapens värde hur högt som helst. Men om de i likhet med de gamla kyrkomötesbesluten och påvedekreten vilja bestämma vad vi få tänka eller tro, så må de i sunda förnuftets namn erinras om sin begränsning.” Samtidigt med att herr Hannerz på detta sätt formar sitt inlägg till en protest mot andligt förtryck och förmynderskap, vänder han mot undertecknad den beskyllning, som Jacob Burckhardt riktat mot kyrkohistorikern Euse-bius, nämligen att ha ”använt den medvetna lögnen som arbetsmetod”, men, tillägger hr Hannerz, ”Eusebius är pålitligare”. Detta bevisar den mo-därne teologen med följande argumentering:

Han (B. L.) synes mig ha ställt varje historisk uppfattning och allt förnuft på huvudet. Eller har han avsett att

väcka harm och tända fanatismens glöd i kristna lärans hjärta. Han lyckas då säkert hos många. Se här: kristendomen har medfört förakt för sanningen, förakt för konst och vetenskap, fört ett konsekvent utrotningskrig mot den andliga eliten, fört en motbjudande underskattning av moralens betydelse, sanktionerat slaveriet, förhärligat kriget, hållit kvinnan i förnedring, m. fl. rena hugskott, som aldrig kunna bevisas.

Här vill jag blott inskjuta den parantesen, att vad som i min bok anförts om kristendomens förhål-lande till kriget, slaveriet, kvinnans ställning o. s. v. ingalunda är ”rena hugskott”, utan väl bestyrkta sakuppgifter, av vilka herr Hannerz ej kan vederlägga en enda. Men låt oss nu lyssna till den historiska utredning, som den liberale pastorn bjuder som korrektiv mot mina ”hugskott”:

Ty även den mörkaste fläcken i kristendomens historia, häxprocesserna, kunna mycket väl antagas ha länt till mänsklighetens fromma. Tänk om dessa häxbål medfört en rasförädling av den europeiska kvinnan, som under nyare tider faktiskt stått på en högre sedlig ståndpunkt än mannen. Kanske kvinnosläktet just genom häxbålens renande inflytande fått den karaktärsstyrka, som längre fram exempelvis räddade svenska folket från att drunkna i brännvins-floden.

Med denna replik låter jag pastor Hannerz lämna skådebanan. Han själv är, tror jag, en tämligen problematisk natur, men hans dumhet är en av de mest trohjärtade varelser jag mött här i livet.

Av de sex apologeterna är docenten Lindblom icke blott den yngste, utan också den, som för att tala med Levertin, presterar den största moraliska elegansen. Hans hållning, när han träder fram på arenan, erinrar om en spansk toreadors, och dennastolta värdighet är lätt begriplig, efter som kritikern vet med sig, att han i handen bär den dödande klin-gan. Docenten Lindblom har nämligen upptäckt ”det grundfel, som genomgår hela hans (B. L:s) arbete, och som i en för författaren helt säkert oanad grad reducerar värdet av hans kritik, och i det närmaste gör den ofarlig för tänkande läsare, om han också kan hysa gott hopp om att den skall göra åsyftad verkan bland den stora hopen.” Därpå fortsättningen:

Det fel, varpå jag syftar är den ödesdigra förväxlingen mellan begreppen kristen tro och kristen livs- och världsåskådning, vartill förf. av detta arbete, i likhet med de flesta av kristendomens teoretiska bekämpare i alla tider, gjort sig skyldig.

Kristendomen är icke en åskådning om livet och världen, även om den är utgångspunkten för en sådan och i allmänhet i sina konsekvenser leder till en sådan. Kristendomen är närmast personlig underkastelse under en makt, isom tvingar sig på en människa ur tillvaron själv, ur livet självt, oundvikligt, utan att hon kan komma undan. Denna makt ter sig för den kristne såsom en sedlig vilja, vilken råder i tillvaron. —--

Av underkastelsen under denna vilja följer med inre nödvändighet ett visst handlingssätt.--—

Kristen är man eller är man icke. Man resonerar sig icke till kristendomen eller från kristendomen. Man lever sig till tron eller från tron. Och detta till eller från betyder liv eller död för den med allvar religiöst sökande och kämpande.

Hur upplyftande är det icke att höra en ung docent, som ännu icke nått trettiotalet, med övertygel-sens lugna och fasta stämma förkunna, att man lever sig till tron eller från tron och att detta till eller från betyder liv eller död för den sökande anden! Vilka rika fång av livserfarenhet måtte icke en ung teolog kunna hösta in däruppe i lärdomsstaden vid Fyrisån!

Men bortsett från det själfulla livsallvar, som docenten Lindblom här producerar, synes mig hans framställning tämligen angripbar icke blott från sunda förnuftets utan även från den lutherska dogmatikens ståndpunkt. Kristendom, säger doc. L., är underkastelse under en makt, som tvingar sig på en människa ur tillvaron själv, oundvikligt, utan att hon kan komma undan. Nåväl, antag att det verkligen finns människor, som på detta sätt få sig kristendomen påtvingad utan att kunna komma undan,

— doc. L. torde dock ej vilja förneka att det finns tänkande och kännande människor, som gå genom livet utan att någonsin på detta sätt förnimma den makt, som oundvikligt tvingar sig på de andra. Under sådana

omständigheter synes det mig klart, att den åskådning, som doc. Lindblom här gör gällande, ingenting annat är än den gamla, av lutherska kyrkan förkastade predestinationsläran, enligt vilken somliga människor på förhand och utan egen förtjänst eller skuld äro bestämda för den eviga saligheten, andra för den eviga fördömelsen.

Även från sunda förnuftets ståndpunkt torde man kunna göra grundade invändningar mot doc. Lindbloms apologetik. Kristendom är icke en världs-

*åskådning, men väl utgångspunkten för en sådan och leder i allmänhet i sina konsekvenser till en världsåskådning, lär doc. L. Men om nu konsekvenserna visa sig stå i strid med vetenskap, med sanning och förnuft, kan man då icke draga vissa slutsatser angående utgångspunktens hållbarhet? Och vad är ”den sedliga vilja som råder i tillvaron”, för så vitt icke denna vilja är buren av mänskliga individer? En sedlig vilja, som existerar och verkar utanför mänskligheten, kan endast antagas av en supranaturalism, som trots all förfining, i princip ej är höjd över den råaste dämon- och djävuls-tro.

Docenten Lindblom är, som man ju kunde vänta, en utpräglad anhängare av den liberala Jesuskul-ten, vilken hos honom får följande synnerligen originella, men dock karakteristiska motivering:

Hur kan en person, om vilken vi veta så litet, ja kanske intet med verklig visshet, vara grunden för en religiös övertygelse, frågar prof. Lidforss. Jag skulle vilja svara: därför, att den religiöst sökande, den efter trygghet i tillvaron och ett samlande mål för viljan allvarligt strävande i och genom den nytestamentliga Jesusgestalten i dess genom alla enskildheter skimrande och trots alla historiska ovissheter ofrånkomligt gripbara och gripande totalitet finner, vad han behöver: tillvarons innersta vilja såsom en kärleksrik fa-dersvilja samt, såsom ett enhetligt, samlande mål för sin egen vilja, idealet av den fullkomliga personliga gemenskapen mellan människor.Skalar man bort de teologiska fraserna så återstår som detta renonemangs kärna den obestridliga sanningen, att det även i vår tid finns personer, vilkas religiösa behov fullt tillfredsställas av kristendomen utan att några intellektuella konflikter uppstå. Men att denna enkla sanning — att det finns troende kristna, som känna sig lyckliga i sin tro — skulle representera ”ett faktum, inför vilket all skolmästrande kritik av Jesu moral eller Pauli sup-ranaturalism eller den kristna religionens synkre-tistiska karaktär måste te sig som rent intellektuella övningar”, det är en tämligen naiv illusion, om det också villigt medges, att en liknande argumentering använts av större andar än docenten Lindblom. Det är emellertid sällan som det svindelartade i hela ståndpunkten framträder så klart och tydligt som i den unge Uppsala-apologetens pretentiösa ordflöde.

Betydligt gynnsammare än docenten Lindbloms underkännande dom är det betyg som pastor B. O. Aurelius givit ”Kristendomen förr och nu”. Boken är enligt hans mening ”mycket klart och skarpt skriven”, framställningen ”ofta erkännansvärt objektiv”, kapitlet om Kristusproblemet ”mycket intressant” o. s. v. Den sakliga kritiken erbjuder inga synpunkter utöver dem, som redan gjorts gällande av hans ämbetsbröder, och är, även i formen, ganska matt. På tal om de teologiska vetenskapsmännen, särskilt Harnack och Wernle, fäller pastor Aurelius emellertid ett yttrande som är värt att observeras :Var och en med saken initierad borde veta, att teologiska författare som dessa, huru mycket vi än måhända från kyrklig och dogmatisk synpunkt vilja beklaga vissa resultat av deras undersökningar, skrivit från rent vetenskaplig synpunkt, och att varken det ursprungliga evangeliet eller den kristna anden genom tiderna är absolut beroende av ”vetenskapens nuvarande ståndpunkt”.

Dessa ord behöva näppeligen någon kommentar. De säga klart och tydligt, att den modärne teologen har att räkna med kyrkliga intressen och med dogmatiska intressen, inför vilka vissa resultat av den vetenskapliga forskningen kunna vara att beklaga. Vad är då naturligare än att man för att undvika så fatala konflikter, jämkar, omtyder eller i nödfall förtiger den vetenskapliga forskningens resultat, så att de ej komma någon förargelse åstad! Så gör en vetenskaplig storman som Adolf Harnack, när han hänvänder sig till den stora allmänheten, och hans svenska kolleger, vilkas arbeten i allmänhet synas beräknade för den av icke fackmän bestående publiken, följa exemplet, så långt deras förstånd och kunskaper det medgiva. —

Det vore säkerligen en tacksam uppgift, att påvisa och belysa de meningsskiljaktigheter, som de här berörda apologeterna sinsemellan lägga i dagen även på de mest centrala områden. När pastor Hannerz förklarar, att kristendomen som sådan ej har någonting med världsåskådningen att skaffa, medan däremot kyrkoherde Fries

sätter en av kristendomens huvuduppgifter i besvarandet av livetsoch evighetens djupaste frågor, så är en sådan fundamental meningsskiljaktighet ett slående vittnesbörd om den inre upplösning, som för närvarande pågår i den teologiska tankevärlden. Det virrvarr av åsikter, som där förefinnes, är ingalunda ett utslag av sjudande livsverksamhet, utan ett sympton av allmän oordning, oreda, anarki. Dessa symptom framträda så mycket tydligare, som det i våra dagar ej längre är förstklassigt folk, ur vilkas leder apologeterna framgå; man får icke något starkare intryck vare sig av begåvning eller kunskaper, när man strävar sig igenom den apologetiska litteratur som framkallats av ”Kristendomen förr och nu”, och när för en gångs skull en högt begåvad man som doktor Paul Rosenius uppträder till kristendomens försvar, sjunker han ned till en nivå, som knappast synes värdig en intelligens av hans rang. Den närmare motiveringen för detta skenbart hårda omdöme skall lämnas i en kommande artikel.

Modärna apologeter. — 4PROFESSOR MAGNUS PFANNENSTILL

I novemberhäftet av ”Kristendomen och vår tid” föreligger nu i tryck prof. Pfannenstills sedan i somras bebådade kritik av ”Kristendomen förr och nu”. Rent formellt tyckes i förstone detta inlägg genom sin torra saklighet och sitt fasta grepp på ämnet ganska fördelaktigt sticka av mot de kåserande eller predikande gensagor, som emanerat från Uppsalahåll. Vid närmare eftersyn visar det sig emellertid, att prof. Pfannenstills kritik i grund och botten rör sig på alldeles samma plan som t. ex. prof. Söderbloms, och att den förkastelsedom, som han med stor tvärsäkerhet avkunnar över mitt arbete, icke är bättre motiverad än Uppsalakollegans.

Redan den omständigheten att prof. Pfannenstill av min bok endast behandlar de 150 första sidorna, som beröra Kristusproblemet, men däremot fullkomligt förbigår de kapitel som bära överskriften: ”Aposteln Pauli kristendom”, ”Kristendomens segertåg” samt ”Kristendom och världsåskådning” är ägnad att i väsentlig mån reducera värdet av hanskritik. Men till denna kvantitativa svaghet komma även kvalitativa brister, som äro av högst allvarlig art, och som göra sig starkast gällande i just de partier, där kritiken är som mest aggressiv. Det är dessa huvudpunkter, som jag här kommer att upptaga till behandling; att i detalj efter detalj gendriva alla de påståenden, som prof. Pfannenstill framkastar i sin uppsats på tjugotvå digra oktav-sidor, kan av utrymmesskäl ej ifrågakomma och vore dessutom fullkomligt onödigt.

Den första huvudanmärkningen, som prof. P. riktar mot mitt arbete, är att jag refererar mina nyteologiska auktorer ”ofullständigt och följaktligen falskt”. Jag ”följer dem endast ett stycke på vägen, nätt och jämt så länge de röra sig med negativa sakförhållanden, men vänder dem ryggen, så snart de övergå till de ännu mer betydelsefulla positiva sakförhållandena. Ett tänkbart skäl kunde vara, att detta positiva för en mer närgående kritik upplöst sig i idel önskeresultat utan verklighets-stöd. Men en sådan kritik har icke presterats.”

Vad denna anmärkning generellt sett angår, så vill jag för det första erinra om, att jag uttryckligen och med stor skärpa framhållit den motsägelse, som enligt min och mångas mening förefinnes mellan den nyteologiska evangeliekritikens resultat och den ”positiva” ståndpunkt, vartill en del nyteologer sedermera svinga upp med hänsyn till Kristusproblemet; jag har ju till och med ägnat ett helt kapitel i min bok åt att utreda den psykologiskateknik, som möjliggör detta omslag. Att jag ej presterat en ”närgående” kritik av detta ”positiva” är för övrigt icke sant, då jag t. ex. sid. 92—93 utförligt framhävt de flagranta motsägelser, vartill även en så framstående forskare som Bousset gör sig skyldig (i sin skrift 1904), när det gäller att konstruera fram en konkret och levande Jesubild. På detta kapitel har prof. P. visligen aktat sig att ingå.

Särskilt när det gäller Wernles framställning av Kristusproblemet är prof. Pfannenstill uppbrakt över att jag ”icke refererar det ställe längre fram, där samme forskare efter noggrant avvägande av alla för och emot framställer sitt slutomdöme, att de av Markus meddelade traditionernas historiska värde är mycket högt och att evangeliet i sin helhet trots allt är ett utomordentligt värdefullt verk.” Med anledning härav skall jag här nedan avtrycka det ställe ur Wernles skrift, som jag citerat i min bok, sida vid sida med det på ”ett noggrant avvägande” baserade ”slutomdöme”, för vars uteslutande prof. P. klandrat mig.

Sid. 63—65:

Hela Markusevangeliet är behärskat av en huvudidé: Jesus Messias, Guds son.

För denna trossats skall tro uppväckas, den skall bevisas och försvaras, hela evangeliet är en apologi (försvar). Därför lyder ock in-

Sid. 72—73:

Trots dessa tillägg och förändringar bör man dock skatta de av Mk. meddelade traditionernas historiska värde mycket högt. Vi äga här en hel rad av Jesuord, som jämte talkällan ge oss det klaraste begrepp om Jesus.ledningen: ”Början av Jesu Kristi, Guds sons, evangelium”. Mk. vill föra alla sina läsare, som han tänker sig bland hedningar och hed-ningskristna, till den bekännelsen, som den hedniska hö-vitsmannen uttalar: ”sannerligen, denna människa var Guds son”. Hela evangeliet tjänar detta syfte.

Beviset, som Mk. lämnar för sin sats, är underverks-beviset, varmed alla forna kristna bevisat Jesus vara Guds son. Just därför står undret i berättelsens förgrund och träder Jesu lära så starkt tillbaka, att vi aldrig fullt klart få reda på, vad Jesus predikat. Till följd därav är den historiska bilden starkt fördunklad, Jesu person är tecknad grotesk och bisarr. Hans andliga höghet, härligheten och djupet av hans budskap komma ej riktigt till sin rätt, tack vare den stora underverks-apparaten. Stora naturunder trängas här med läkedoms-under: stillandet av stormen, gåendet på vattnet, bespisningen av 4,000 och 5,000, förvisandet av dämonerna till svinhjorden, fördärvande av

Även omnämnandet av den historiska anledningen till dessa ord, t. ex. motståndarnas eller lärjungarnas frågor, varpå dessa ord utgöra svar, giva oss ofta värdefull ledning beträffande dessa ords ursprungliga mening. Även vad berättelserna beträffar, torde om högst få kunna sägas, att de äro rent uppdiktade, om det ju dock ofta är omöjligt att lösgöra den verkliga tilldragelsen från den diktade traditionen, som skriftligt fixerades först 40 år senare. Men värdefullt är här ej blott huvudintrycket av något väldigt, ursprungligt och skapande, som fängslar oss i detta evangelium, utan även månget enstaka drag, gripet ur verkligheten. Jesus, .som under lärjungarnas ångest sover lugnt i stormen, eller som, rastlöst verksam, ej får tid att äta, och som hans närmaste, fulla av ängslig omsorg, vilja gripa och föra med sig, som söker ensamheten under nätterna, som ibland flyr undan folkmassorna och själva lärjungarna, barnavännen, för-barmandets, vredens och vemodets man, som visar kär-fikonträdet. Och just dessa stora under skulle enligt Mk. hava fört lärjungarne till tro på Guds son. Precis som lärjungarne skola nu läsarna föras till tro på Guds son.

Jämte underverken känner Mk. dessutom andra bevis för att Jesus är Guds son. Röster från liimlen beteckna honom som Guds son, dämo-ner, alltså övermänskliga väsen, bekänna honom vara Guds helige, den högste Gudens son. Detta är bevis från andevärlden. Ganska sparsamt använder han beviset som ligger i Gamla Testamentets uppfyllda profetior. Huvudbeviset är undren.

Genast hördes emellertid kristusfiendernas tungt vägande invändning: kan en korsfäst vara Guds son? Försvaret av Jesu död är därför det andra huvudsyftet med denna skrift. Mk. vill leda sina läsare till att lära

lek och sympati med den rike, som allvarligt söker det goda, dessa och hundra andra liknande ögonblicksbilder och korta notiser tala för sig själva. Naturligtvis kan man även här blott tala om möjligheter och sannolikheter, såsom fallet alltid är med historiska detaljer. Men just det anspråkslösa och i allmänhet tendensfria, friska och hurtiga i Markusframställningen talar i hög grad för att han här är ett rent språkrör för god tradition och ej skriver annat än ögonvittnen själva berätta för lionom.

Och så måste det till sist fastslås, att detta evangelium trots allt är ett utomordentligt värdefullt verk*, innehåller en samling gammalt äkta material, som ordnats och förbundits lösligt med hänsyn till några ledande tankar hos författaren; måhända är det författat av den

* Man jämföre härmed vad som enligt Wernles ovan anförda yttrande här är värdefullt: ”ej blott huvudintrycket av något väldigt, ursprungligt och skapande, utan också” etc. — Vem är här den skapande: Jesus, urförsamlingen eller Markus ?sig i tanken sammanbinda Guds son med korset, så att korset upphör att vara dem anstötligt. Målet, som de böra uppnå, är att i åsynen av Jesu död utropa: denne var Guds son. Därför följer ock på lärjungarnas

bekännelse: ”Du är Kristus” strax Jesu undervisning om att Messias måste lida och dö. Från denna punkt är hela berättelsen så beskaffad, att den genom förutsägelser av Jesus och skriftprofetior förbereder läsaren på Jesu död och betager denna dess skräck. Slutligen följer på döden uppståndelsen, som förvandlar förargelsen i triumf.

Markus, som omnämnes i Nya Testamentet och som Papias hörde presbytern Johannes omtala.

Här har nu läsaren ett typiskt uttryck för den brytning mellan vetenskaplig forskning och apolo-getisk advokatyr, som är så karaktäristisk även för de bättre bland nyteologerna. Sid. 64 utvecklar Wernle, att hela Markus evangeliet är skrivet i syfte att bevisa vissa trossatser, i främsta rummet att Jesus är Messias, Guds son; sid. 73 få vi emellertid veta, att just Markus framställningens egenskap att i allmänhet vara tendensfri är en borgen för att författaren är ett rent språkrör för en god tradition.Sid. 64 fastslås det, att vi på grund av den stora under verks apparat en aldrig få fullt klart reda på vad Jesus predikat och att på den grund den historiska bilden är starkt fördunklad, Jesu person tecknad grotesk och bisarr; sid. 72 upplyser oss däremot Wernle om att vi i Markus evangeliet äga en hel rad av Jesuord, som jämte talkällan ge oss det klaraste begrepp om Jesus. Sid. 64 få vi veta att i Markus-evangeliet stora naturunder trängas med läkedoms-under, stillandet av stormen, gåendet på vattnet, bespisningen av 4,000 och 5,000, förvisandet av dämo-nerna till svinhjorden, fördärvandet av fikonträdet o. s. v., men sid. 73 finner Wernle det högst sannolikt att Markus ej skriver annat än vad ögonvittnen själva berättat honom! Och så fastslås det att detta evangelium trots allt är ”ett utomordentligt värdefullt verk”, särskilt på grund av ”det anspråkslösa, det friska och hurtiga” i framställningen.

Så förhåller det sig i själva verket med ”det noggranna avvägande av alla för och emot”, på vilket Wernle enligt prof. Pfannenstill grundar sitt gynnsamma slutomdöme om Markusevangeliet som historiskt dokument.

Än vidare! Sid. 84 förklarar Wernle, att det ej är möjligt att på grundvalen av evangelierna skriva en Jesubiografi, men att detta ej varit så stor skada, ”om vi blott tillräckligt klart kunde komma underfund med vad Jesus i huvudsak ville och gjorde Men, tillägger han, ”här möter oss den största svårigheten”, enär det emellan Jesus och oss alltid be-finner sig urförsamlingens tro såsom närmaste forskningsobjekt. Därpå fortsätter han (sid. 85):

Därav följer, att i alla de punkter, med avseende på vilka urförsamlingens tro ej stadgat sig, vi ha den största svårighet att begripa Jesu själv. Dessa punkter äro: kristologi, framtidsbilder, tron på underverk, ställningen till lagen och nationen.

För urförsamlingen förbinda sig Jesu död och hans uppståndelse med hans messiasvärdighet; den lidande Messias, det är kristen bekännelse. Hur har Jesus själv tänkt därom? Har han så bestämt förutsagt sin död? Hur har han uppfattat denna? Detta låter lättare fråga sig än besvara. Alla Jesu tankar över hans döds värde och nödvändighet äro närmast urförsamlingens tankar; blott dessa känna vi bestämt. Om Jesus själv delat dem, det är just frågan. I framtidsförhoppningarna ha alla kristne förblivit utpräglade judar: var Jesus detta i samma grad? Vem djärves påstå sig säkert veta, vad Jesus tänkte om det .stora världs-slutet, och vad lärjungarna tillfogat. Hela problemet blir tydligt, så snart Mk. 13 lägges för oss. Det är otroligt svårt att uttala: så har Jesus hoppats, så icke.

Så låter det på den åttiofemte sidan i Wernles broschyr. Men redan på åttiosjunde har denna bibelkritiska pessimism slagit över i strålande optimism, då det här heter:

Om vi gå till historien med frågan: vem var Jesus? så vilja vi först veta, vad denne man har hoppats, trott och älskat, vad Guds namn har betytt för honom, vad han tänkte om människorna, med vilka känslor han skådade på världslivet, vad för ett människoideal han hade; efter vil-ken värdemätare han bedömde människorna, gott och ont, synd och plikt. Det är underbart, hur överensstämmande svaret på dessa frågor ljuder i de stora talen i talkällan, i samtalen i Mk., och i de liknelser, som blott Lk. eller blott Mt. äger. Och alltid äro svaren klara, bestämda, enkla, osökta sprungna fram ur hjärtats djup och ej ur en klyftig hjärna. Och beträffande huvudpunkten: varpå kommer det an inför Gud? vad leder till salighet eller osalighet? kunna vi bekräfta, att en djupgående förändring i lärjungarnas uppfattning ej förmått grumla den historiska troheten.

Där ser man den nyteologiska konsekvensen i all dess glans: samme Wernle, som ögonblicket förut förklarat:

”det är otroligt svårt att uttala: så har Jesus hoppats, så icke”, finner nu i evangelierna ”klara och osökta svar på vad Jesus har hoppats, trott och älskat” — samme Wernle, som nyss framhävde det utsiktslösa i vår strävan att komma underfund med vad ”Jesus i huvudsak ville och gjorde”. Det är som sagt alltjämt samme Paul Wernle, fast han den ena gången uppträder som den objektiva forskningens man, den andra gången som apologetisk lyriker. Jag har i min bok även låtit den senare komma till tals (sid. 95, där de sammanfattande slutorden i Wernles skrift anföras), men jag ansåg det verkligen onödigt att uppbygga mina läsare med de jämförelsevis mycket kortfattade partier, där apologeten Wernle tar tillbaka just det som vetenskapsmannen Wernle omedelbart fastslagit. Men då prof. P. beskyller mig för att härigenom ha givit ett falskt referat avWernles skrift, så har jag* för min del ej det ringaste emot att, som här skett, lägga samtliga papperen på bordet.

För övrigt är det en lätt sak att bevisa, hurusom prof. P. i eminent grad gör sig skyldig just till den sortens konstgrepp, som han förebrår mig. Sid. 348 skriver prof. P. följande:

Vid andra tillfällen refererar han (B. L.) sig visserligen till auktoriteter, av vilka han hade kunnat få värderika upplysningar, men fäller utan motivering ett från dessa avvikande negativt omdöme. Belysande härför är hans behandling av talkällan, som jämte Mk. bildar grundvalen för synoptikerna. Han förklarar rätt och slätt: ”För vår kunskap om Jesu liv, hans utveckling och öden är emellertid detta plus, som Mattheus och Lukas äga utöver Markus, fullkomligt värdelöst (s. 57—58)”. Man frågar sig med nödvändighet: ha Harnack och Jiilicher, av vilka han erhållit sina upplysningar om talkällan, verkligen påstått något sådant? Till och med en så radikal kritiker som Wrede hade då bättre tankar om denna urkund! Men, se vi efter, höra vi Harnack i stället tala om ”den oskattbara samlingen av Jesu tal”, som skänker oss ”en mångsidig belysning med avseende på det viktigaste” i hela Jesu liv, nämligen svaret på frågan vad han tänkte och ville. Och Jiilicher förklarar, att där i allmänhet i de synoptiska Jesustalen gömmer sig en kärna av så individuell karaktär, att ”äktheten är höjd över varje tvivel”.

Slår man upp den sida i Harnacks ”Spruche und Reden Jesu”, som prof. P. åberopar och som även jag citerat i mitt arbete, så lärer man därav följande: ”Men hur olika äro icke dessa källor! Hördenne Markus, som sida för sida genom motsägelser, osamstämmigheter och otroliga ting bringar forskaren till förtvivlan, och *utan vilken dock varje ledtråd och varje konkret åskådning av Jesus skulle fattas oss,* och å andra sidan talsamlingen, som ensam ger oss en bestämdare och djupare bild av Jesu *förkunnelse,* men *ej bjuder någon historia”.* Detta yttrande av Harnack stämmer ju fullkomligt med min uppgift, att ”talkällan” är värdelös för vår ”kunskap om *Jesu liv, hans utveckling och öden”,* och prof. Pfannenstills manöver att med avsiktligt ignorerande av Harnacks ovan citerade ord sätta likhetstecken mellan *livshistoria* och *förkunnelse* blott för att få slunga fram beskyllningen för ovetenskaplighet, är en advokatyr av det tarvliga slag, som man kunnat vänta från en S. A. Fries och gelikar, men knappast från en Pfannenstill.

Men i den vägen nekar sig prof. Pfannenstill, tycks det, numera ingenting. Redan två rader längre fram möter man följande uttalande:

Vi komma nu till den andra utväg, varav Lidforss begagnar sig för att förringa de positiva resultaten av den nyare historiska bibelforskningen. Han refererar längre eller kortare stycken ur något nyprotestantiskt arbete för att sedan låta en motståndare i sammanhang därmed uttala sig och draga sina godtyckliga slutsatser.

Slå t. ex. upp vad som säges om Paulus och hans författareskap såsom källa för teckningen av Jesu historiska liv! Wernle citeras — som vanligt, endast till en viss gräns, endast så länge han ger uttryck åt besvikenheten över, attPaulus ej överlämnat åt oss mer av Jesu verkliga historia. Men ej när han sedan uppvisar, hur detta följer av ”det paulinska evangeliets natur”. I stället får läsaren till livs en mängd ovederhäftiga expektorationer, vilka helt eller delvis böra återföras på författarenamnet Steudel.

Därpå upplyser prof. P. att det bakom namnet Steudel döljer sig ”en tämligen ovetenskaplig Bremerpastor, till på köpet Kalthoffs meningsfrände” och det ifrågasättes, ”om det är lojalt att framkalla skenet, som skulle ett så vunnet resultat konsekvent framgå ur den nyprotestantiska forskningen”. Det kan då ha sitt intresse att relatera den passus i min bok, på vilken prof. P. här stöder sina anklagelser. Sid. 26—27 har jag skrivit följande:

Så långt Wernle. I själva verket är denna Pauli tystnad med hänsyn till Jesu liv och person i högsta grad anmärkningsvärd, ja en psykologisk gåta som gränsar till det paradoxa. Man tänke sig Pauli situation: från att ha varit en kraftig kristusfiende och en ivrig

förföljare av de kristna blir han på vägen till Damaskus genom en gudomlig uppenbarelse övertygad om, att denne Kristus, som han förföljt, är Guds son; därpå kommer han till Jerusalem, umgås dagligen med dem, som i livet varit denne Kristus' närmaste vänner, men visar icke det ringaste intresse för att få veta något närmare om, hur denne gud, som samtidigt varit full människa, egentligen varit beskaffad, vad han har sagt, hur han uppträtt, vad han överhuvudtaget gjort och verkat under sin levnad här på jordenJfr Steudel, Berliner Religionsgespräch, sid. 51, och samme författares "Im kampf um die Christusmythe" (1910).. Ej under att denna Paulitystnad givit anledning till många mot de kristna urkundernas tillförlitlighet ganska aggressiva kommentarer!

Efter denna passus, som i min bok ej upptar fullt tjugo rader, återknytes framställningen efter Wernle, Jülicher m. fl. respektabla nyteologer, varvid det dessutom är att märka, att jag själv sid. 14 uttryckligen betecknat Steudel som en meningsfrände till Drews. Men i prof. Pfannenstills framställning växa dessa tjugo rader ut till "en mängd ovederhäftiga expektorationer", vilka undertecknad falskeligen velat lancera som resultat ur den nyprotestantiska forskningen!

Att diskutera med en motståndare, som begagnar sig av sådana tricks, är föga angenämt. Men prof. Pfannenstills personliga — jag säger med avsikt personliga och icke vetenskapliga — anseende är på många håll så pass stort, och hans förkastelsedom över mitt arbete så kategorisk, att jag måste ägna hans kritik ännu någon uppmärksamhet.

***

Den tredje av prof. Pfannenstills huvudanmärkningar riktar sig mot den del av min skrift, där jag söker påvisa den inre upplösningsprocess, som den kristna tron undergått inom vissa kretsar bland nyteologerna, och som typiska representanter fördenna riktning har jag anfört professorerna Bousset och Tröltsch samt f. d. pastor Naumann. Vad särskilt Bousset beträffar, så har jag (sid. 117—118) framhållit att då "hans ståndpunkt är tagen utanför kristendomen, ja utanför all positiv religion överhuvud, och då han sedermera gått fram utefter en linje, där han konsekvent förkastar all supranaturalism och alla försök att i någon form göra Jesu person till grundval för den religiösa tron, så kan man ej tillbakahålla den anmärkningen, att Bousset faktiskt uppgett kristendomen som sådan, ehuru naturligtvis härmed ej är sagt att hans ståndpunkt är irreligiös".

Det är nu mycket lärorikt att iakttaga den bevisföring, medels vilken prof. P. vill återerövra Bousset åt kristendomen. Att detta även för en apologet med prof. Pfannenstills anlag för manlig och gedigen sofistik måste bli en vansklig sak ligger i öppen dag för en var, som känner till vad Bousset verkligen yttrat i sin av mig åberopade skrift. Efter att inledningsvis ha berört den av Drews inledda debatten om Jesu historiska existens fortsätter han:

"Man fattar ej detta problems allvar, om man i denna strid blir stående vid det *tills vidare uppnådda, skenbart lugnande* resultatet, att försöket att uppvisa Jesus' av Nazareth gestalt som ohistorisk med vetenskapens medel slagits tillbaka som en utopi. Alldeles bortsett från den möjligheten, att ju ett sådant försök en gång kunde återupprepas medstarkare medel, skulle redan en annan och mera besinningsfull frågeställning räcka till för att *belysa det problematiska i det sätt, varpå man i vida kretsar även inom den liberala teologin grundar kristendomens religion på Jesus av Nazareth som historisk företeelse.* Och denna frågeställning skulle låta: Även medgivet vad som måste medgivas, att Jesu person har levat — vad veta vi som är *historiskt bevisat* om denne Jesus av Nazareth, hans liv, hans lära och hans person? Vad vi veta om det pragmatiska sammanhanget i hans liv *är så obetydligt att det finge rum på ett litet stycke papper.* Jesu predikan eller evangelium är ofta en oupplöslig vävnad av församlingstradition och *eventuellt* äkta ord av mästaren. Vad våra evangelier överantvarda oss av Jesu egenartade självmedvetande och dess former och därmed även hans personlighets inre liv är överskuggat av församlingens dogmer. Och där man möter denna skeptiska grundhållning gent emot traditionen om Jesu liv, ha vi ej längre att göra med dilettanter och torgskränare, utan med allvarliga forskare av erkänd rang, jag nämner av många blott Wellhausen och Wrede. Och om man tror sig ha grund att i många enskildheter eller i det hela avvisa dessa mäns forskningsmetoder och resultat, är man då förvissad om att detta avvisande är så säkert grundat, att man kan göra grundvalen för vår religion avhängig av dess vara eller icke vara? Det är här frågan om mera än vederläggningen av motståndarnas angrepp, detär frågan om återerövrandet av det obetingade förtroende för den

evangeliska traditionen i det stora hela, som vore nödvändigt för att kunna på det gängse sättet grunda vår tros säkerhet och innebörd på den historiska företeelsen Jesus av Naza-reth. Det gäller frågan, om man vill anförtro denna säkerhet åt striden inom den hit och dit böljande historiska forskningen.”

Efter att ha framhållit, hurusom den ortodoxa teologin i mindre grad beröres av dessa nya frågeställningar fortsätter Bousset:

”Träffad eller dock faktiskt i högsta grad oroad genom den historiska forskningens nuvarande gång blir en i vida kretsar härskande form av den modärna liberala teologin. Karaktäristisk för denna teologi är dess historiskt betingade antirationalism.

—--Man söker och finner i det historiska den

fundamentala grundvalen liksom för alla mänsklighetens högre anlag så ock för religionen. Man uppfattar historien som en skådeplats för grundläggande, principiellt nya uppenbarelser. Och i det att man med dessa allmänna tankar mer eller mindre beslutsamt förbinder en principiellt supra-naturalistiskt orienterad världsåskådning bedömer man Gamla och Nya testamentets religion och speciellt det i och med Jesu person givna evangeliet som en under de naturliga sammanhangens lopp inträdande, på en punkt i historien given, på gudomlig uppenbarelse beroende nyskapelse, av vilken all tro skulle vara beroende i sin grundval.”

Modärna apologeter. — 5Därpå framhåller Bousset, hur den modärna teologin härmed bygger vidare på den grund, som lagts av Schleidermacher, ”men med den väsentliga skillnaden, att den store teologens immanens-ståndpunkt mer eller mindre avgjort uppges till förmån för en supranaturalistisk uppfattning, så att man efter rationalismens och idealismens tidevarv till en viss grad kunde förstulet räcka handen ät den gammalkyrkliga supranaturalismen”. Därpå följa de avgörande raderna:

”1 detta sammanhang skall nu icke diskussionen i denna fråga upptagas utefter hela linjen. Det skall framför allt visas, huru som den nuvarande modärna teologins genom det intensiva historiska arbetet skärpta läge belastar just denna vittut-bredda grundåskådning med, oövervinneliga svårigheter. Historien, om den beslutsamt genomvandras till slutet, visar nödvändigt ut över sig själv.

Det skall försökas att i detalj uppvisa detta. Försöken att grunda den kristna tron på Jesu historiska person kunna, nämligen ske på flerfaldigt olika vägar.”

Därpå följer den intressanta utredning, där Bousset kritiskt skärskådar alla de vägar, som försökts i denna riktning, (Se ”Kristendomen förr och nu” sid. 198) och så kommer konklusionen:

”Alltså äro alla dessa försök att på kunskapens väg grunda vår tros säkerhet och innehåll i det rent historiska, behäftade med egendomliga svårigheter. Så visar historien, allvarligt och uthålligt bedriven,utöver sig själv och tvingar oss att söka ett annat funclament utom henne och det vore — förnuftet.”

I detta samband är det också som Bousset fastslår att ”religion icke är något som genom uppenbarelser ovanifrån kastas in i människan”, och att varje historisk supranaturalism måste förkastas. Däremot behöver den praktiska tron bilden och symbolen, och ”den högsta symbolen för en evig värld blir den enskilda mänskliga personligheten, vare sig den sköna själen eller föraren och hjälten

— ’ingenting heligare äger människan än hjältar och hjältedyrkare’ (Carlyle).” — Så koncentrerar sig judendomens tro i Mose person, så blir Zara-thustra inkorporationen för den eraniska religionen, så finner kinesen i Kongtse sitt personliga etiska ideal, och så har Jesus blivit kristenhetens symbol, ett huvud högre än de andra stora religionsstiftarna. ”Och även om vetenskapen uttalade som sin sista dom, att Jesus ej existerat, tron kan ej gå förlorad, ty den vilar på sina eviga grundvalar, och dessutom skulle Jesu bild i evangelierna bli bestående, om också blott som en storslagen dikt, så dock som en dikt av evigt symbolisk betydelse.” En sådan fara

— att Jesu historiska existens skulle behöva strykas — anser Bousset visserligen ej föreligga, men för hela hans nuvarande uppfattning av Kristus-problemet är detta yttrande mycket karaktäristiskt.

Hur ställer sig nu prof. P. till dessa klara och tydliga ord av Bousset?

Jo, svarar han ”att Bousset icke i någon form görJesu person till grundval för den religiösa tron kan väl ej gärna påstås, då han under alla omständigheter tar Jesu person och inflytande i anspråk för att den enskilde skall komma till en personlig frimodig tro”. Man står ett ögonblick slagen av häpnad. Är professor Pfannenstill verkligen så kortsynt, att han ej begriper den fundamentala skillnaden mellan Boussets Jesus, vars historiska existens är en fråga av underordnad vikt, men som i egenskap av symbol förmedlar uppfattningen av trons eviga sanningar, vilka existera oberoende av honom, och den liberala teologins historiska Jesus, vars person är utgångspunkt och grundval för hela den religiösa tron? Man frågar sig: hur tydligt skall en person uttrycka sig för att professor Pfannenstill skall avstå från försöket att tumma och förvrida hans ord?

Denna fråga gör man sig också inför den bevisföring, varmed prof. P. vill hävda, att Bousset i grunden icke är någon motståndare till supranatu-ralismen. Visserligen framhåller Bousset icke en, utan upprepade gånger att ”all historisk suprana-turalism” måste förkastas, och att ”religionen ej vilar på supranaturalistisk uppenbarelse i ordets egentliga mening”; men detta betyder ingenting, tvärtom varsnar prof. P. här ett kryphål, efter som ju ett ords egentliga mening alltid förutsätter att det även har en oegentlig d:o, och när han längre fram hos Bousset stöter på satsen att ”die letzte Wahrheit ruht hinter den Symbolen, in den unver-riickbaren, gottgebenen Tiefen menschlicher Ver-nunft” så översätter han ”gottgebenen” med ”av Gud givna”, kursiverar dessa ord, och får så ett bevis för att Bousset antager en uppenbarelse, om också ej i ordets egentliga mening. Och sedan får denna oegentliga uppenbarelse, eller rättare sagt denna uppenbara oegentlighet tjäna som bevis för att undertecknad fullkomligt missförstått Bousset!

Det är på grundvalen av en sådan argumentation som prof. Pfannenstill beskyller undertecknad för att ha ”åsidosatt de enklaste metoder för varje verkligen samvetsgrant vetenskapligt arbete”. För egen del tar jag den beskyllningen med stort lugn, i synnerhet som prof. Pfannenstill i sin artikel även mot en teologisk fackman av Pfleiderers rang riktar beskyllningen för ”oförstående ytlighet”, ”brist på förståelse för Jesu person” o. s. v. I det följande skall jag med ett konkret fall som utgångspunkt belysa arten av de metoder, som prof. Pfannenstill själv använder, när han vill rikta vetenskapen med positiva insatser, men måste dessförinnan ägna ännu några sidors uppmärksamhet åt de egendomliga stridsmetoder, som professor Pfannenstill använder, när det gäller att i allmänhetens ögon nedsätta motståndarens trovärdighet.

I min bok har jag (sid. 104) påpekat, hurusom den dubbla korseld, för vilken den modärna Jesu-kulten på sista tiden varit utsatt, synes ha vållat åtskillig oro i de liberala teologernas led, och att det, om icke alla tecken bedraga, för närvarandeförsiggår en partiell, men dubbel frontförändring, i det att en del av de teologiska liberalerna (Weiss, Weinel) dra sig tillbaka i riktning mot ortodoxien, medan andra (Bousset) göra en avsevärd frontförändring åt vänster.

Den argumentering, varmed prof. Ptfannenstill söker bortresonnera Boussefs radikalism, har redan belysts i det föregående. Låt oss nu höra den bevisföring, som skulle fritaga Weiss och Weinel från en frontförändring i riktning mot konservatismen. Angående den senare skriver prof. P. (sid. 353):

Lika förhastat är att beskylla Weinel för reträtt i riktning mot ortodoxien.

Kan det vara något tvivel om det? Weinel ställer sig strax på första sidan i det av Lidforss citerade arbetet in i motsatsen mellan å ena sidan ortodoxien och å andra sidan kristendomens motståndare. Och han rör sig sedan hela tiden i denna motsats. Men han tar kanske därvid i betraktande någon ytterlighetsriktning inom ortodoxien. Nej, visst icke. Han räknar dit till och med den ortodoxi, ”som numer på ett inställsamt sätt brukar kalla sig modärnt-posi-tiv”. Man skulle alltså närmast vara böjd tro, att här före-låge ett missförstånd från Lidforss’ sida. Men en man som Ernst Krieck går ju i god för karaktäristiken av Weinels nu senast intagna hållning. Yem är då denne? Jo, honom har ju Lidforss förut mycket riktigt upptagit bland Drews’ meningsfränder. Ocli halten av hans karaktäristik framgår bäst av påståendet, att Weinel skulle indirekt beskylla Gun-kel, Wellhausen ocli Wrede samt direkt Schweitzer för dilettantism (s. 105—106) !Vad först beträffar den ”modärntpositiva” ortodoxin, så upplyser Weinel själv i en not, att han härmed åsyftar den ortodoxe Griitzmacher, vars broschyr

”Gegen den religiösen Riichschnitt” är en direkt stridsskrift mot den liberala teologin och dess Jesusbild; att Griitzmachers inrangering bland de ortodoxa skulle innebära något vittnesbörd om frisinne hos Weinel är ett enbart komiskt påstående

— eller anser kanske prof. P. att Griitzmacher är liberal? Dock detta är småsaker. Del som i detta samband 'påkallar odelad uppmärksamhet är prof. Pfannenstills utfall mot Ernst Krieek, som i egenskap av meningsfrände till Drews utan vidare stämplas som en tvetydig individ, och vars ovederhäftighet enligt prof. Pfannenstill tillräckligt framgår av hans påstående, att Weinel skulle indirekt beskylla Gunkel, Wellhausen och Wrede och direkt Schwietzer för dilettantism!

Ja, det är verkligen en oblyg herre denne Ernst Krieck, — så oblyg, att han säger hela sanningen. Ty slår man i Weinels arbete (Ist das liberale Jesusbild widerlegt?) upp sid. 27, så läser man där: ”Det har varit äkta dilettantiskt av Albert Schweit-zer, att han som grundval för sina psykologiska konstruktioner tog ett enda och till på köpet mycket dunkelt ord, ordet om himmelrikets rövare . . . Sådant kallar man konsekvent och ’fullt ärligt’ och dock är det ingenting annat än blind fördomsfullhet, som kommer en att sakna så gott som all litterär besinning”. Angående Wellhausen och Wredeheter det sid. 21: ”Här vill jag ej inlåta mig på en strid om enskildheter utan uppvisa att såväl hos Wellhausen som hos Wrede föreligga svåra allmänna och metodiska fel, som för oss gör det omöjligt att böja oss för deras dom. Hos Wrede stöta vi framförallt på den falska konsekvens, som vi i högre grad och helt naiv funno hos dilettanterna.” Den tyske författaren Ernst Krieck, som av prof. Pfannenstill beskylles för att ha lämnat falska uppgifter angående Weinels utfall mot Schweitzer, Wellhausen och Wrede har, som var man ser, ej sagt annat än rena sanningen. Huru professor Pfannenstill under sådana omständigheter kan ha panna att begagna detta Krieck’s yttrande som bevis för hans ovederhäftighet, det är återigen en psykologisk gåta, som jag dock för min del ej har lust att grubbla över.

Efter att ha bevittnat och genomskådat ett apolo-getiskt kraftprov av den art, som prof. Pfannenstill här presterat, har man knappast lust att föra polemiken vidare. Det kunde annars förtjäna påpekas, hur Weinel gent emot Gunkel påstår, att dennes ”formel”: ”kristendomen är en synkretistisk religion”, är ”falsk och förvirrande”> och hur han uppmanar Gunkel, att från sådana ”pikanta satser”vända tillbaka till sin ”ursprungliga” ståndpunkt från 1895; hur Weinel för egen del bekänner att han själv ställt problemet Jesus—Paulus ”i ett falskt ljus” (sid. 16) och hur han efter att ha utgjutit sin vredes skålar över Schmiedel, Bousset och Briickner klagar över ”att bristen på fasthet och den önskan, som teologen lätt har, att ej synas efterbliven, kanske ännu här och där kommer att bringa överraskningar” (sid. 34). ”Mera försiktighet och besinningsfullhet”, det är Weinels lösen för framtiden (sid. 15) — en lösen, vars verkliga vetenskapliga innebörd ej kan missförstås.

Alldeles samma mening uttalar Johannes Weiss, då han anklagar de liberala teologerna för att ”genom brist på disciplin och allt för käcka husarritter” ha bidragit till den nuvarande krisen. Och då prof. Pfannenstill frågar, var det i Weiss’ skrift ”visar sig några tecken till att Drews’ uppträdande imponerat på författaren”, så bör det påpekas, att jag för min del ej påstått något sådant, men att Weiss själv (sid. 6) förklarar, att ”denna kamp (om Jesu historiska existens) är en allvarlig maning, huruvida man ej gör väl i att ställa den enskildes tro och teologin, som, skall reglera denna tro, på en bredare bas”. Det är som man ser icke småsaker, .som denna av Kalthoff, Drews och andra ovederhäftiga sällar iscensatta strid mäktat åstadkomma.

Innan jag säger prof. Pfannenstill farväl, skall jag emellertid belysa hans egen vetenskapliga arbetsmetod, sådan denna framträder i den senareavdelningen av hans uppsats, där han söker klargöra ”frågan om Jesu moraliska ståndpunkt”. Att prof. Pfannenstill härvid gör sig skyldig till ett vilseledande referat av min framställning, är ju efter vad som förut visats angående hans sanningstro-het helt naturligt. Så t. ex. polemiserar han sid. 364 mot ett yttrande, som han citerar i dess äldre, av mig själv i ”rättelser och tillägg” (sid. 487) desavouerade form, och samtidigt ignorerar han fullkomligt min framställning, sid. 361, där jag uttryckligen framhåller ”att man hos Nya Testamentets Jesus vid sidan av den på blind auktoritetstro grundade lönemoralen även finner ansatser till en högre moral, som ta sitt uttryck i maningen att likna den fullkomliga guden eller att till och med göra det goda för det godas egen skull”, men att ”dessa sporadiskt inströdda yttranden på vilka modärna teologer lägga sådan vikt,

ha sina fullkomliga motsvarigheter i gamla testamentet, och dessutom rent kvantitativt träda starkt i bakgrunden mot alla de ställen, där Jesus åberopar löne-tankar som motiv”. För den som läst dessa och de närmast följande raderna i mitt arbete är det utan vidare klart, att den Pfannenstillska polemiken sid. 363—65 endast är ett slag i luften, varmed han vill göra intryck på de oinvigde.

I all sin glans uppenbarar sig emellertid den Pfannenstillska vetenskapligheten, när det gäller att grundlägga en positiv uppfattning av Jesu sedliga liv. Av detta ”måste vi skaffa oss en helhets-uppfattning, för så vitt vi eljes skola fälla en rättvis dom beträffande enskildheterna”, och ”med denna utgångspunkt bli vi i stånd att pröva Jesu sedliga fullkomlighet ur synpunkten av hans kallelsetrohet”. Tillkommer honom verkligen vad man velat göra gällande, en i det sista framhärdande kallelsetrohet hos Jesu ha vi, fortsätter prof. P., naturligtvis också att undersöka huruvida de inre förutsättningarna för en sådan verksamhet förelågo i sinnelagets renhet, i viljans godhet. ”Och vi ha härvid att göra oss klart vad den fullständiga frånvaron av varje tecken till samvetsförebråelser hos en i sedligt hänseende så högt stående personlighet kan ha att betyda.”

Det var ursprungligen min avsikt att genom detaljerad analys uppvisa det groteskt ovederhäftiga i hela detta resonnemang, men på grund av en lätt begriplig motvilja mot att längre röra i denna intellektuella orenlighet skall jag inskränka mig till några korta anmärkningar, som icke gälla frågan om Jesu moraliska ståndpunkt, utan endast den bevisföring medels vilken prof. Pfannenstill vill styrka sin uppfattning härvidlag.

Vad som först faller i ögonen är det egendomliga kriterium, som prof. Pfannenstill väljer som prö-vosten för sin hjältes storhet — hans framhärdande kallelsetrohet. Även om det bland den vetenskapliga teologins målsmän rådde full enighet om hur Jesus själv uppfattat sin kallelse, vilket ingalunda är fallet, så vore det dock en lätt sak att ur världs-historiens annaler framdraga hundra-, ja tusentals exempel på en kallelsetrohet, lika uthållig och oböjlig som den evangelierna tillskriva Jesus av Naza-reth. Men denna kompletta kritiklöshet vid valet av avgörande kriterium reduceras dock till en bagatell vid sidan av prof. Pfannenstills tilltag att använda evangeliernas tystlåtenhet i ett visst hänseende som utgångspunkt för positiva slutsatser. Professor Pfannenstill menar uppenbarligen, att om Jesus någon gång anfäktats av samvetsförebråelser, så skulle han genast ha omtalat detta för sin omgivning, där saken naturligtvis skulle ha väckt ett kolossalt uppseende, och evangelisterna, som med omutlig sanningskärlek nedskrivit allt som inrapporterats dem om den man, de ville bevisa vara guds son, hade naturligtvis ej heller försummat att vederbörligen framhäva och understryka sådana själsrörelser hos Jesus, om de verkligen någon gång förekommit. Då nu inga sådana notiser förefinnas i evangelierna, har man, menar prof. P., i detta tomrum ett lysande bevis för den enastående moraliska högheten hos Jesus.

Denna bevisföring vittnar om en originalitet, som helt visst skulle slå den modärna bibelforskningens män med häpnad, och som icke blir mindre imponerande då prof. P. i samma andedrag upplyser om, att ”för Jesus som för varje sedligt kämpande människa ha lägre, rent naturliga och världsliga ändamål velat undantränga den egentliga uppgiften”. ”Men”, tillägger professorn djupsinnigt,”denna kamp får ej betraktas som synd, där den eljes slutar med seger.” Här ser man den nyteologiska etiken i all dess själfulla glans: hos Jesus ha de lägre, rent naturliga och världsliga tendenserna velat undantränga den egentliga uppgiften, men enär denna kamp, efter vad prof. Pfannenstill uppenbarligen erfarit från säkraste håll, alltid slutat med seger, har Jesus aldrig haft den ringaste anledning till samvetsförebråelser. Först när de lägre världsliga böjelserna vunnit en definitiv seger över den högre viljeriktningen är det som en nyteologs samvete börjar oroas; icke förr.

Gud, den allvise och allgode, som icke är sentimental, utan för årsväxtens befrämjande gärna offrar tiotusen människoliv åt en kvalfull död, och Jesus, den sedliga idealmänniskan, som måste kämpa med lägre, rent naturliga och världsliga tendenser, men aldrig känner samvetsförebråelser — se där två dominerande gestalter i den religiösa tankevärld, varmed professor Pfannenstill vill lyckliggöra mänskligheten!

***

Härmed är denna polemik, för så vitt den riktar sig mot herrar teologer, avslutad från min sida. Vad prof. Pfannenstill framdeles kan komma att andraga mot mig och min bok kommer jag ej attskänka någon uppmärksamhet, än mindre besvara. Livet är kort, och jag har allvarligare livsuppgifter än att avslöja mer eller

mindre obetydliga nyteologers absurditeter och svindlerier.D:R PAUL R0SENIU8

Till de stridande apologeternas undsättning har även ”Dagens Nyheter”, som bekant det svenska frisinnets huvudorgan, för någon tid sedan ryckt fram med två brett anlagda artiklar, vilkas klart fattade syfte går ut på att diskreditera ”Kristendomen förr och nu” och härigenom motarbeta den skadliga bokens spridning.* Den moraliska verkan av dessa artiklar kan antagas bli så mycket större som deras författare, den som skönlitterär skriftställare högt skattade d:r Paul Rosenius, själv

* I en replik, offentliggjord i ”Arbetet” den 15 december 1911 bestrider d:r Rosenius detta under hänvisning till att han i sin kritik yttrat: ”Var och en som har sinne för spörsmålet i fråga bör läsa boken. För vännerna av det goda i kristendomen är den i grunden inte farlig”. Hela tendensen i d:r Rosenii kritik åsyftar emellertid ingenting annat än att påvisa, huru mitt arbete just på de i kritikerns ögon centrala punkterna är vilseledande, och erkännandet av bokens ”ofarlighet” för vissa kretsar är ju endast ett underbetyg för boken som intellektuell prestation. Hade den verkligen varit farlig . . . För övrigt: vem är icke ”vän av det (joda i kristendomen”?är en fritänkare, men av den ädla riktningen, vilket som bekant är något helt annat än det ointelligenta barbari, som undertecknad representerar. D:r Ro-senii artikelserie har också väckt djup tillfredsställelse i alla troendes hjärtan och redan utnyttjats av högerpressens enfaldigaste reptiler.

Det är emellertid i grunden en trist historia att skifta hugg med en gammal vän, och faktiskt beror dröjsmålet med denna antikritik på min motvilja för att bruka kallt stål mot en man, för vars kulturella livsgärning jag hyser en uppriktig beundran och som jag själv en gång i tiden haft att tacka för många väckande impulser. Men d:r Ro-senii auktoritet är i vida kretsar så stor, och det angrepp, han riktar mot mitt arbete, så allvarligt menat, att jag skulle svika min egen sak, om jag inte reagerade mot hans kritik. Jag gör det så mycket hällre, som hans artiklar osökt ge anledning att diskutera vissa principfrågor, som jag för min del trott vara avgjorda bland förnuftigt folk, men som för min kritiker tydligen ännu äga den oskingrade dimmans aktualitet.

* *

I den ingress, varmed d:r Rosenius inleder sin polemik, avlägger han om sitt eget förhållande till kristendomen följande öppna och ärliga bekännelse :Jag är ju själv en hedning ungefär så god som författaren. En Gud Fader som mera speciellt intresserar sig för släktet Homo det finner jag inga skäl att tro på. Jag tror ej heller stort på själarnas liv efter detta, och inte heller på Jesu gudomliga natur. Teologernas alla diskussioner äro mig innerligt oviktiga och lönlösa. Jag vet ej ens med säkerhet vad den historiska Jesus sagt och velat, och jag är böjd att tro att han som sedlig förebild icke varit helt originell.

För dem, som haft tillfälle att följa d:r Rosenii verksamhet torde dessa ord ej innebära något överraskande, men som underlag för en diskussion om kristendomens betydelse för vår tid äro de synnerligen värdefulla. Och från denna synpunkt äger även det erkännande som d:r Rosenius i förbigående ägnar min bok, ett visst intresse. ”Professor Lidforss’ bok”, heter det, ”är mycket sakrik och mycket intressant och mångenstädes mycket sann, och den är också understundom mycket rolig.” Den är därjämte ”en, trots bristerna, beundransvärt gedigen undersökning”. Onekligen blir man något förvånad, då d:r Rosenius i samma andedrag, trots detta erkännande och trots sin principiella överensstämmelse med den ståndpunkt, som lanceras i mitt arbete, ändå bryter staven över detta i följande skarpa ordalag:

Men även om jag kunnat gå i land därmed — aldrig skulle jag velat spilla tid på ett arbete som det föreliggande. Och aldrig skulle jag velat lägga fram min egen ”frigjordhet” för att med den inverka på andra. Ty huru orubblig den än

må vara — någon lycka i och för sig betyder den inte varken för mig eller för professor Lidforss.

Trots sin formella skärpa rymmer ovanstående yttrande åtskilligt av sfinxens gåtfullhet. Frigjordhet är ett fult ord, i synnerhet när det förses med citationstecken, och vad min egen innersta mening om kristendomen beträffar, så har jag ej låtit den komma till tals i min bok, allra minst som argument för att påverka andra. För

egen del lutar jag avgjort åt den uppfattning av kristendomen, som Nietzsche formulerar i sin ”Antikrist”; men för det första sammanhänger denna min övertygelse på det intimaste med min uppfattning av kultur och moral i allmänhet, och för det andra är här fråga om en privatmening, vars riktighet jag ej kan vetenskapligt bevisa, och som det därför vore meningslöst att relatera i en populärvetenskaplig framställning. Detta är också anledningen till att jag i hela boken icke anfört en rad av Nietzsche, överhuvud ej nämnt hans namn; ty hur djupt Nietzsche med sin geniala eldblick än må ha genomskådat kristendomen, han är dock för subjektiv, för lidelsefull för att få komma till tals i en framställning, som endast vill verka genom välbestyrkta fakta och på dem grundade slutsatser. I själva verket är det också i främsta rummet mot den modärna teologiens, men ingalunda mot undertecknads ”frigjordhet”, som d :r Rosenius riktar sina pilar.

Hans ovan citerade yttrande ger emellertid ut-tryck åt en uppfattning av problemet sanning och livslycka, vars fulla innebörd först blir rätt klar, när man sammanställer det med en utredning, som presteras i artikeln n:r 2. Här heter det ordagrant:

En annan och mycket vansklig fråga är den om den moraliska betydelsen av sanningen i och för sig. För egen del vågar jag mena att det ägnats och ägnas det begreppet en ofta meningslös dyrkan. Sanningen är ofta nyttig och ofta högst intressant, men den ger aldrig obetingad tillfredsställelse. Och det är väl dock denna det till sist gäller. Och en sak är den om jag håller till godo med en föreställning, om än så vacker, om jag tvivlar på dess sanning. En annan sak åter är den om jag anser mig ha moralisk rätt att ljuga människor till en lycklig tro. Jag måste bekänna att jag icke liar mycket ont att säga om de medeltida munkarna, när de, enligt författaren, lärde att ”ingen lögn är klandervärd, om den bidrager till folkets religiösa uppbyggelse”. Och till allt det vackra i J. P. Jacobsens berömda roman räknar jag också det att Niels Lyhne kallar prästen till sin älskades dödsläger. Jag skulle gärna sett att ett sådant ljugande varit specifikt kristet, vilket det ju icke är.

Det är i grunden en tämligen trasslig problemhärva, som d:r Rosenius här kastar fram till kristendomens försvar. Om vi till att börja med granska det sist anförda fallet — Niels Lyhnes ”ljugande” vid sin älskades dödsläger — vad bevisar väl detta? En ung kvinna, knappast mer än flicka, som under sin mans inflytande uppgivit sin kristna tro och blivit en fanatisk kristendomsfiende, ligger för döden, och i det halvt omtöcknade, halvt extatiska tillstånd, vari hon då befinner sig, vaknarbarndomstron till liv på nytt, och hon vill se en präst . . man skulle, tyckes det mig, vara ett fanatiskt dårhushjon, för att här handla annorlunda än Niels Lyhne. Men detta är ett undantagsfall, som ligger utanför det normala livets gräns, alldeles som då nihilisten Bazaroff — i Turgenjew’s ”Fäder och söner” — på sitt dödsläger bifaller sina troende föräldrars bön att låta kalla en präst, som kan ge den in i dödsögonblicket ståndaktige ateisten sista smörj elsen: ”Om det kan bereda er något nöje, vill jag det gärna, — men jag tycker det är ingenting som brådskar”. Den undfallenhet, som den döende fritänkaren här visar sina föräldrar, är en ur alldeles säregna omständigheter föranledd nödfallsåtgärd, som aldrig i världen kan upphöjas till princip för handlandet. Jag förmodar att d:r Rosenius vid vissa kritiska tillfällen ger sina patienter morfin, men han gör detta säkerligen endast i undantagsfall, och allra minst torde det falla honom in att ordinera morfin åt mänskligheten över lag.

En sådan förväxling av det individuella undantagsfallet och det allmänt-mänskliga normalfallet är det emellertid som d:r Rosenius gör sig skyldig till, då han förklarar sig ej kunna ogilla de medeltida munkarnas lära, att ”ingen lögn är klandervärd, om den bidrager till folkets uppbyggelse”. Om vi till att börja med se bort från den icke alldeles oviktiga frågan om arten och innebörden av den religiösa uppbyggelse, som de medeltida mun-karna ville ingjuta hos massorna, så är det visserligen obestridligt, att den enskilde individen understundom kan bygga sin livslycka på en illusion, d. v. s. på en lögn. Men en sådan livslycka riskerar alltid att en dag störta samman och risken härför blir allt större i samma mån som den intellektuella sfären vidgas och fördjupas. Om det emellertid redan för den enskilde är en vansklig ting att hämta livsmod och livseggelser från en föreställningsvärld, vars sanningsinnchåll man principiellt underlåter att pröva, så är det helt enkelt en omöjlighet för släktet att bygga sin lyckas slott på en grund, som är underminerad av lögnens kvicksand. Livets gyllne träd kan lyfta sina grenar i höjden och vända sina blommor mot aningens rymder, men dess stam måste ha sina rötter i verklighetens fasta mark, om ej det hela skall tvina bort*. Gäller detta redan med hänsyn till de omedvetna

illusio-

* Denna hänvisning stämplar d:r Rosenius i sin replik av den 15 dec. som ”en falsk bild och falsk deklamation, en bastardföreställning, som ingenstädes har hemma”, och han tillägger: ”Står man fullt medvetet på verklighetens mark så kransa inga drömmar ens tinning, och aningarna äro inte mer värda än den livssyn, som på sista sidan uppenbarar sig för skaldens skaparöga”. Detta yttrande vittnar om att d:r Rosenius på senare åren tappat kontakten med allt vad filosofiskt tänkande heter, och det vore därför fullkomligt meningslöst att på denna punkt fortsätta diskussionen. — D :r Rosenius förklarar vidare, att ”om en person är lycklig i tron på en personlig gud och på en himmel, så tiger jag med min egen misstro”; detta finner jag fullt begripligt, men min boknerna, så blir bakslaget naturligtvis så mycket ödes-digrare, om en minoritet söker lugna eller stimulera massorna med lögner, som den ej själv tror på: man kan nå ett provisoriskt resultat, men förr eller senare kommer ett bakslag, som raserar allt. Det känns egendomligt att behöva erinra en av den svenska intelligensens bästa män om detta kulturpolitikens abc.

I sin apologetiska iver tycks d:r Rosenius också ha glömt bort de allvarliga konsekvenser, som med nödvändighet framgå ur satsen, att ingen lögn är klandervärd, om den bidrar till folkets religiösa uppbyggelse. Ty härav följer också, att varje sanning, som på något sätt kan verka störande på massornas religiösa liv, bör undertryckas, och detta har ju den kristna kyrkan också gjort och gör än i dag, där den har makt därtill. Man behöver endast tänka på det motstånd som allt folkbildningsarbete, även det oskyldigaste, rönt från svenska prästerskapets sida för att inse, att den gammalkristna taktiken än i dag praktiseras, ehuru under något andra former än förr. Det påfallande är endast att denna taktik numera sanktioneras i den svenska radikalismens huvudorgan.

D:r Rosenius finner, att man, nu som förr, ägnar begreppet sanning ”en ofta meningslös dyr-

är icke skriven för lyckliga troende, utan för den stora massan av dem — särskilt yngre personer — som stå rådvilla och tvekande med hänsyn till de religiösa frågorna.kan”. Sanningen, säger han, kan vara nyttig och intressant, men den skänker aldrig obetingad* tillfredsställelse, och det är ju denna det till sist kommer an på. Nåväl, luften, som vi andas, är också mycket nyttig, och från vetenskaplig synpunkt ganska intressant, men någon obetingad tillfredsställelse skänker den icke; syrgasen är icke ett njutningsmedel, utan en livsbetingelse, och ungefär på samma sätt förhåller det sig med sanningen. Men om man som d :r Rosenius sätter den obetingade tillfredsställelsen som livets yttersta mål, och sedan ifrågasätter, att sanningen i och för sig skulle kunna uppfylla detta krav på njutning, så är det ej underligt, om man blir desillusionerad.

Mot bakgrunden av dessa yttranden om sanningens relativa och den subjektiva tillfredsställelsens absoluta värde ter det sig ganska egendomligt, när d:r Rosenius samtidigt presenterar sig som en etisk rigorist, vars fordringar äro ägnade att skräckslå även ganska stränga moralister. Efter att ha polemiserat mot Tröltsch’s och Naumann’s uppfattning av den kristna etikens begränsning, och efter att ha brännmärkt ”den oklarhet och det förrädiska dagtingande, som utmärker dessa teologers resonemang” fortsätter d:r Rosenius:

* I sin replik rättar d:r Rosenius detta uttryck till ”skänker aldrig obetingat tillfredsställelse”; jag kan emellertid ej se, att detta i någon avsevärd grad förändrar satsens innebörd.Saken tycks för Naumanns vidkommande vara enkel nog. Det tycks framgå att han anser den kristna moralen vara av högre valör än den borgerliga. ”Älska din nästa som dig själv” synes även för honom vara ett moralbud mot vilkets suveränitet intet kan invändas. Hans kompromiss med exempelvis krigsmoralen beror ju då helt enkelt därpå att han icke är kristlig nog att förkasta den. Han må ju säga vad han vill — att staten behöver en armé för bevarandet av nationens existens och den nationella kulturen vid ett överfall och för att kunna erövra land för placerande av befolkningsöverskottet. **Men etiken har ju i första och sista hand till föremål människan själv och den rent mänskliga, och från strängt etisk ståndpunkt heter det: Om det är nödvändigt, må kulturen offras, om det är nödvändigt må nationen offras, hellre än att en fientlig handling begås. Må människan dö, blott hon icke tager skada till sin själ!** Om i Naumanns själstillstånd ”Jesus varit närvarande med överväldigande kraft”, hade han varit nödsakad att tänka så och att ta på sig följderna. Han behövde därför icke, som han själv menar, gå i kloster. Det hade tvärtom som kristen ålegat honom att öppet predika denna lära så ofta han icke befann sig i fängelse.

Detta ytterligt stränga rättfärdighetskrav tycks i förstone stå i avgjord motsats till den tämligen banala lyckolära, för vilken d:r Rosenius med sina ovan citerade yttranden gjort sig till målsman. Men denna motsägelse är endast

skenbar, så till vida som hans etiska rigorism i själva verket är sant kristlig eller åtminstone en konsekvens av den kristna läran om livet efter döden som den ojämförligt viktigaste tillvaron; endast under denna förutsättning blir det någon mening i satser sådana som: ”Må människan dö, blott hon icke tar någonskada till sin själ”, o. s. v. Hos d:r Rosenius har den personliga odödlighetstron fått vika för ett förnuftigare åskådningssätt, men efterverkningarna av den kristna tron ha hos honom ännu icke klingat ut, utan uppenbara sig då och då i form av maximer, som på hans nuvarande fritänkarståndpunkt äro fullkomligt meningslösa.

Det skulle för övrigt vara ganska intressant att erfara, i vad mån d:r Rosenius själv känner sig bunden vid den ”strängt etiska ståndpunkt”, vars absoluta suveränitet han så temperamentsfullt hävdar gent emot Naumann och Tröltsch. ”Må nationen offras, hellre än att en fientlig handling begås”, så bjuder den kristna etiken, heter det, och som kristen hade Naumann varit skyldig att ”prediga denna lära så ofta han icke befann sig i fängelse”.

Enligt d:r Rosenii här uttalade åsikt är alltså försvarsnihilismen en oundviklig konsekvens av den kristna etikens åskådning. För min del är jag varken kristen eller försvarsnihilist, men det är mycket betecknande för d:r Rosenii allt efter omständigheterna växlande hållning, att han för några år sedan i ”Dagens Nyheter” riktade skarpa förebråelser mot undertecknad, icke på grund av någon förment försvarsnihilism, utan därför att jag *ej nog hårdhänt gisslat den svenska försvarsnihilismen!* Då var d:r Rosenius kristen moralist och ivrig försvarsvän, jag förmodar att han är så även nu; men om så är fallet, då erkänner han ju också, att denkristna moralen har sin begränsning, och att det finns områden i det mänskliga livet där denna moral måste vika för andra hänsyn, med andra ord, han gör sig själv skyldig till en kompromiss, som han hos Naumann och Tröltsch stämplar som ”oklarhet och förrädiskt dagtingande”I sin replik av den 15 febr. besvarar d:r Rosenius denna förebråelse på följande enkla sätt: ”jag har personligen icke hunnit bli kristen nog för att vara försvarsnihilist”. Alltså, när Friedrich Naumann öppet erkänner, att han i politiska livet ej **kan** vara kristen till den grad som försvarsnihilismen kräver, då är detta enligt d:r Rosenius ”ett förrädiskt dagtingande”; men när det befinnes, att d:r R. i praktiken själv står på alldeles samma ståndpunkt, då beror detta på, att han — trots sina snart fyllda femtio år — icke **hunnit** bli så god kristen som det fordras för att vara försvarsnihilist. Onekligen en bekväm ståndpunkt!.

Hans egen oklarhet beror tydligen därpå, att hans ”frigjordhet” är ett rent intellektuellt fenomen, som ej gått honom i blodet, medan hans känsloliv däremot ännu är fånget i den kristna föreställningsvärlden. Hans fritänkeri påminner alltför mycket om söndagsjägarens friluftsliv: en improduktiv dilettantism, som rädes för den obrutna vildmarken och som i ödeviddernas mystik blott ser idel tomhet, men som tycker sig vara en väldig Nimrod, därför att man en gång i ungdomen var med om att skjuta en idisslande hare.

***

Huru djupt d:r Rosenius ännu är fången i den kristna känslo- och föreställningsvärlden framgåräven av hans hållning gent emot den kristna frälsningsläran. ”Låt vara”, säger han, ”att Tegnér från sin ståndpunkt hade rätt, då han kallade försoningsläran en slaktaridé och låt vara att Kristi död till vår förmån för nutidsmänniskor måste te sig som en naivt barbarisk föreställning, — den *tanken:* syndens sonande, orätts gottgörande av en makt som förmår det, bör för varje människa, som någon gång känt ångesten inför den egna otillräckligheten, stå så hög och vacker, att man inför kristendomen, som burit den genom världen, bör ställa sig snarare tacksam än överlägsen.”

D:r Rosenius riktar i slutet av sin kritik mot mig den förebråelsen, att jag vill imponera ”med stora granna ord, som klinga i tomrummet”. Men vad är väl, efter de medgivanden han ovan gjort, hans egen apologi för den kristna frälsningstanken annat än tom deklamation! Alldeles bortsett från att Isis- och Mithrareligionen voro frälsningsreligioner av i stort sett samma typ som kristendomen, så är det ju ett faktum, att den kristna frälsningstanken icke kunnat hindra tusen och åter tusen kristna från att bli vansinniga av fruktan för helvetet. Och har d:r Rosenius måhända givit akt på de psykologiska verkningarna av frälsningen, närden här i tiden blir ett subjektivt fullbordat faktum? För min del har jag aldrig skådat en människa, som ansett sig vara frälst genom

Jesus Kristus, och som ej tagit *någon* skada till sin själ.

D:r Rosenius begår för övrigt ett misstag, om han tror att den kristna frälsningstanken innebär ”orätts gottgörande” i rent mänsklig mening. Den frälsning, kristendomen utlovar, är syndernas förlåtelse, d. v. s. räddning undan guds vrede, och denna räddning åvägabringas genom en tredje man, en medlare eller frälsare. Men för den modärna människan, som endast känner en dominstans: det egna samvetet, är allt tal om frälsare absolut meningslöst. Mellan människan, som handlar, och samvetet, som dömer, kan ingen tredje makt tränga sig in; därför kan en synd, sedd inifrån, aldrig *förlåtas,* men dess verkningar kunna till en viss grad paralyseras genom *andra* handlingar, och den utvägen står ju i regeln öppen för den, som vill begagna den. Men här kan en ”frälsare” ingenting uträtta — för så vitt man icke utvidgar detta begrepp till att omfatta vad vi på profanspråket kalla uppfostrare, väckare, eggande föredöme o. s. v.

Detta krav på en frälsare i kristen mening antar emellertid hos d:r Rosenius stundom helt groteska former. I slutet av min bok antyder jag, att det finns en aningens och drömmens värld, som ej beröres av den vetenskapliga forskningen, och jag påpekar i detta samband att ingen spektralanalys,ingen celest mekanik kan jäva den livssyn, som uppenbarar sig för skaldens skaparöga:

Under tysta stjärneljusen är jag ingen villas träl, evigheten ser med tusen klara ögon i min själ.

Med anledning härav yttrar nu d:r Rosenius följande tankfulla allvarsord, som bilda en stilenlig avslutning till hans polemik:

Man får flerstädes i författarens framställning det intrycket att författaren finner något omanligt och förkastligt i att överlämna sig åt fantastisk tro. **Det omedvetna bedrägeriet** faller ju utanför denna värdesättning. **För det medvetnas räkning ville jag säga att ingen är i detta som i andra stycken hjälte utöver en viss gräns.** Och ingen må prisas som hjälte om vilken man intet vet huru mycket eller huru litet han prövats. Jag har på känn att det ligger föga heroism över den figur som, ”ingen villas träl”, av författaren på bokens sista sida föres fram likt en tristessens räddande ängel. **Och där ligger framför allt mycket litet av en frälsare.** Han synes mig helt enkelt vara en poet, som diktar stora, granna ord som klinga i tomrummet.

Det är ingen lockande uppgift att polemisera mot dessa dunkelt tänkta och oklart formulerade satser. *Ett* är emellertid säkert: d:r Rosenius gör sig skyldig till ett fundamentalt missförstånd, då han klandrande anmärker, att det finns ”föga heroism” och ”mycket litet av en *frälsare*” hos den figur,som ”på bokens sista sida föres fram som tristessens räddande ängel”. Missförståndet är som sagt fundamentalt, ty med det ovan anförda verscitatet har jag endast i all enkelhet velat framhäva en synpunkt, men ingalunda frambesvärja någon siare och hjälte, än mindre någon frälsare. D:r Rosenius tror tydligen — och det är äkta kristligt — att på det etiska området ingenting av värde kan uträttas utan en frälsare. Men då han proklamerar det medvetna självbedrägeriet som en under vissa omständigheter tillåtlig och trafikabel nödfallsutväg, då är han större roj alist än kungen, mera teolog än teologerna själva, efter som ju tron, som undandrar sig förnuftets kritik, dock är något annat än det medvetna självbedrägeriet. Att vilja undfly verkligheten genom att hänge sig åt förhoppningar, om vilkas fullkomliga utsiktslöshet man själv är övertygad, det är ett psykologiskt konststycke, som endast kan utföras av den, vilken är nog stark — eller svag

— att kunna begå ett intellektuellt självmord.

Det apologetiska intresset tycks emellertid ha slagit d:r Rosenius med en blindhet, som gör att en polemik med honom denna gång är föga spännande. Jag skall ej följa honom under hans utflykter på den kritiska evangelieforskningens mark, utan som prov på hans apologetiska konst endast anföra den utredning av begreppen eros och agåpe, varmed han vill slå tillbaka ett förment angrepp mot Jesu sedliga storhet. Stället ifråga har följande lydelse:Bland övriga brister i Jesu personlighet framhålles att den kärlek han predikade inte var den mest mänskliga. Jag fattas av häpnad inför motiveringen. Evangelierna använda icke ordet eros, ”varmed grekerna, som bekant, betecknade den verkliga kärleken”, icke heller filia, ”som betyder vänskapen mellan män”. ”Eunoia, som betyder den ointresserade (!) välviljan, som även gör sig gällande mot obekanta, nämnes endast en gång. Den gängse termen är agåpe, som betyder kärleken i etiskt-religiös mening”. I den tanken att jag på detta

område hittills varit offer för en total begreppsförvirring, slår jag upp eros i ett grekiskt lexikon och läser att det betyder 'lust' och 'begär'. Om nu, som författaren säger, eros är Hellas' värld och agåpe Nya testamentets, då befinner sig väl den senare, etiskt-religiöst, på ett högre plan, och det är väl det etiskt-religiösa det här bör vara fråga om.

Som en sannskyldig apologet ägnar och anstår, har d:r Rosenius naturligtvis citerat falskt: uppgiften angående uttrycken eros, filia, eunoia och agåpe och deras förekomst i Nya Testamentet, har jag ej framlagt för att belysa arten av den kärlek Jesus predikade — han rörde sig ej med grekiska uttryckssätt — utan som stöd för den i förbigående uttalade satsen "det är anmärkningsvärt, hur fattigt evangelium är, när det gäller att uttrycka känslor av sympati och välvilja". Men när d:r Rosenius med hjälp av sitt grekiska lexikon finner betydelsen av ordet eros vara uttömd med begreppen lust och begär, så torde han även här distansera apolo-geterna av facket, vilka utan användning av lexikon skulle kunna lära honom, att grekerna med ordet eros icke blott menade lust och begär, utan ock-också det högsta och innerligaste förhållande, som kan äga rum mellan man och kvinna, och vidare, att detta ord hos Platon användes i förandligad bemärkelse som uttryck för den ideella skapardriftenI sin replik yttrar d:r R. häremot följande: "Är det nu verkligen rim och reson att klaga över att i religiösa skrifter och berättelser om en utpräglat religiös personlighets förhållande till människorna det talas om kärlek endast i etisk-religiös mening och icke också i låt vara förfinat erotisk?" D:r Rosenius förbiser härvid, dels att min anmärkning, som för övrigt är hämtad från teologen Heinrici, även gäller uttrycken filia och eunoia, dels att andra religioners heliga skrifter ingalunda äro främmande för den värld, som betecknas med ordet eros. I Talmud heter det t. ex. "Den som överger sin ungdoms älskade, över honom gråter guds altare". Det är detta sant mänskliga moment, som fullkomligt fattas i Nya Testamentet.. Men det är ytterst betecknande: för att få fram den etiskt-religiösa överlägsenheten hos agåpe och därmed hos Nya Testamentet måste grekernas eros tryckas ner till att endast betyda lust och begär!

Bland övriga apologetiska konstgrepp, som d:r Rosenius använder, skall jag endast fästa mig vid hans bevisföring, när han vill klargöra att Jesu moral ej är någon lönemoral i vanlig mening. Att denna uppgift är vansklig nog, framgår redan av det faktum, att en så stridbar nyteolog som Weinel öppet medger, "att Jesus ofta ger denna motivering (lön och straff) för sina fordringar och att man på denna punkt kan rikta den sakligt mestbefogade invändningen emot vår förkunnelse av Jesus, nej, icke mot den, utan mot hela Jesu evangelium överhuvud taget". Weinel söker rädda situationen genom att påpeka, hurusom löftena om lön och hotelserna om straff visserligen kvantitativt överväga i Jesu moraliska förkunnelse, men att man bör hålla sig till det originella i hans predikan, och detta är, menar Weinel, just de — visserligen mycket sparsamma — yttranden, med vilka han går utanför den rena lönemoralen. D:r Rosenius behandlar saken mera summariskt och med en lättvindighet, som icke vittnar om någon grundligare kännedom av Nya Testamentets skrifter. "Jesus har ju lovat guds saliga himmelrike åt de goda — det är lönemoral", yttrar han ironiskt i sin första artikel, och samma argument upprepas till yttermera visso mot slutet av andra artikeln:

> Alltså: mot den kristna moralläran i och för sig kan ingenting andragas, tvärtom, den är som sådan oantastlig, den har till och med den förtjänsten att vara predikad med säreget patos, det vill säga med säreget allvar och säregen värme, men om också icke alltid, så har dock alltför ofta Guds rike utlovats åt de goda och — därför kunna vi icke acceptera den. Det är onekligen något förunderligt trångt och motsträvigt över hela detta tal om lönemoralen.

Om d:r Rosenius något bättre kände till den Nya Testamentets Jesus, till vars försvar och förhärligande han uppträder, så skulle han veta, att det icke blott är "guds saliga himmelrike", utan heltandra ting, som denne utlovar åt sina trogna. Då Petrus yttrar: "Se vi hava lämnat allt och följt Dig: vad ha vi nu därför", så finner Jesus intet klandervärt i denna banalt egoistiska fråga, utan genmäler, att de, lärjungarna, skola sitta bredvid Messias i hans härlighet på tolv troner och döma Israels tolv stammar. Detta yttrande av Jesus är även så till vida av intresse, som det på ett slående sätt vederlägger det nyteologiska talet om att Jesus endast skulle förkunnat lönemoralen inför de breda lagren av sitt folk, vilka ej vore tillgängliga för högre motivering: här är det ju den främste lärjungen av de tolv som hugnas med löftet att en gång få döma över vänner och fiender. På samma sätt ignorerar d:r Rosenius, när det gäller att fria kristendomen mot beskyllningen för intolerans, principiellt alla de

ställen i Nya Testamentet, ur vilka den av kristna kyrkan praktiserade intoleransen hämtat kraft och näring. Redan Pauli kraftord: ”Om också en ängel från himmelen förkunnade evangelium annorlunda än vi, han vare förbannad” äro ju tydliga nog, om de också i viss mån undanskymmas av de hotelser mot olika tänkande, som ge pastoral- och Johannesbreven deras specifika karaktär. Att här söka blanda bort korten genom att dra in Amaltheadådet i diskussionen, är en apologetisk manöver, som näppeligen torde kräva något bemötande.

Det finns i d:r Rosenii artikelserie åtskilliga andra punkter, som från polemisk synpunkt kundevara tacksamma att skärskåda, men det redan anförda må vara nog. För mig har hans inlägg varit intressant och välkommet, därför att det så klart visar huru även den hederligaste karl komprometteras, när han uppträder som kristen apologet. D:r Rosenius är säkerligen i livet en av de sannfärdigaste män, som leva i vårt land, men när det gäller att försvara kristendomen, då för han icke blott det medvetna självbedrägeriets talan, utan han har även förstående och gillande ord för det bedrägeri, som går ut på att hålla massorna kvar i okunnighet — för den religiösa ”uppbyggeisens” skull. Han, som i livet är en stoiker och en spartan, förkunnar som kristen apologet, att det är den obetingade tillfredsställelsen som det till sist kommer an på — även om denna tillfredsställelse måste köpas på sanningens bekostnad. Han, den klarsynta verklighetsmänniskan, finner det icke omanligt och icke förkastligt att hänge sig åt en fanatisk tro, även om denna strider mot sanning och förnuft! Han, som i livet är den produktive kulturidealisten, har som kristen apologet panna att utropa: må kulturen gå under, blott etikens krav uppfyllas!

D:r Rosenius har klandrat mig, därför att jag velat påverka andra med min egen ”frigjordhet”, och jag har genmält, att jag i det av honom angripna arbetet alldeles icke låtit min egen, min innersta uppfattning av kristendomen komma till tals. Men jag har länge haft den uppfattningen, — som jag ej kan bevisa, men som jag finner ytterligare styrktav detta d:r Rosenii uppträdande till kristendomens försvar —, att Nietzsche i grunden hade rätt, när han i Antikrist fällde sitt definitiva omdöme om kärlekens religion: ”Jag kallar kristendomen den stora förbannelsen, den stora inre förstöringen, den stora hämndinstinkten, för vilken intet medel är giftigt, hemligt, underjordiskt, smått nog — jag kallar den mänsklighetens enastående odödliga skamfläck . .